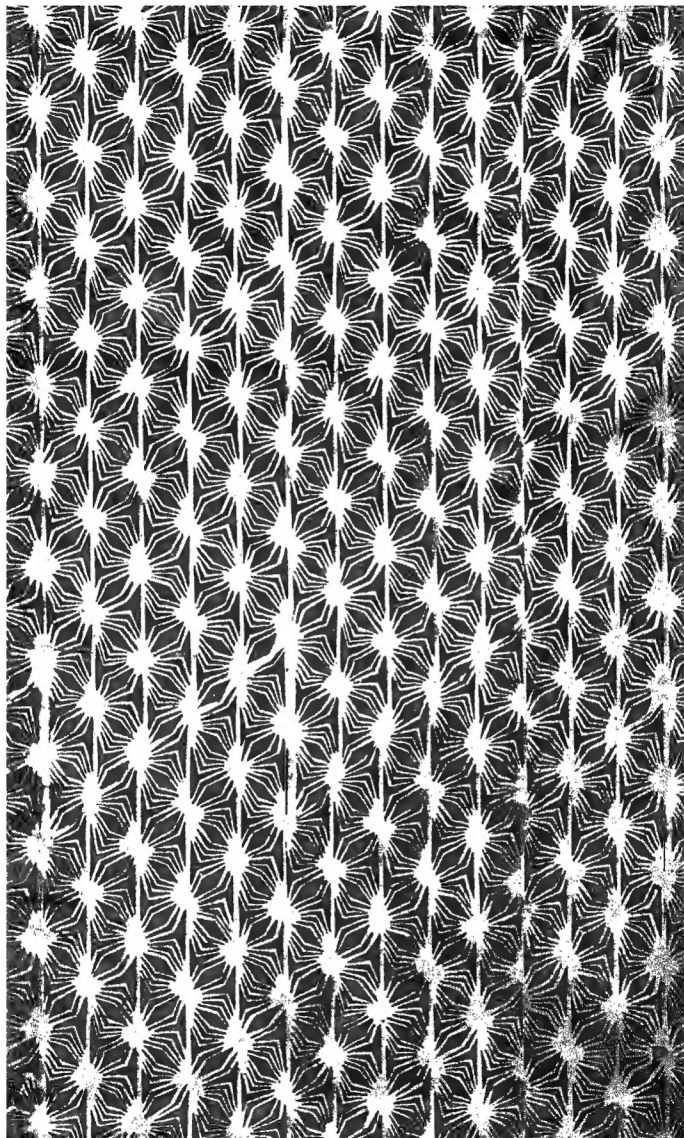
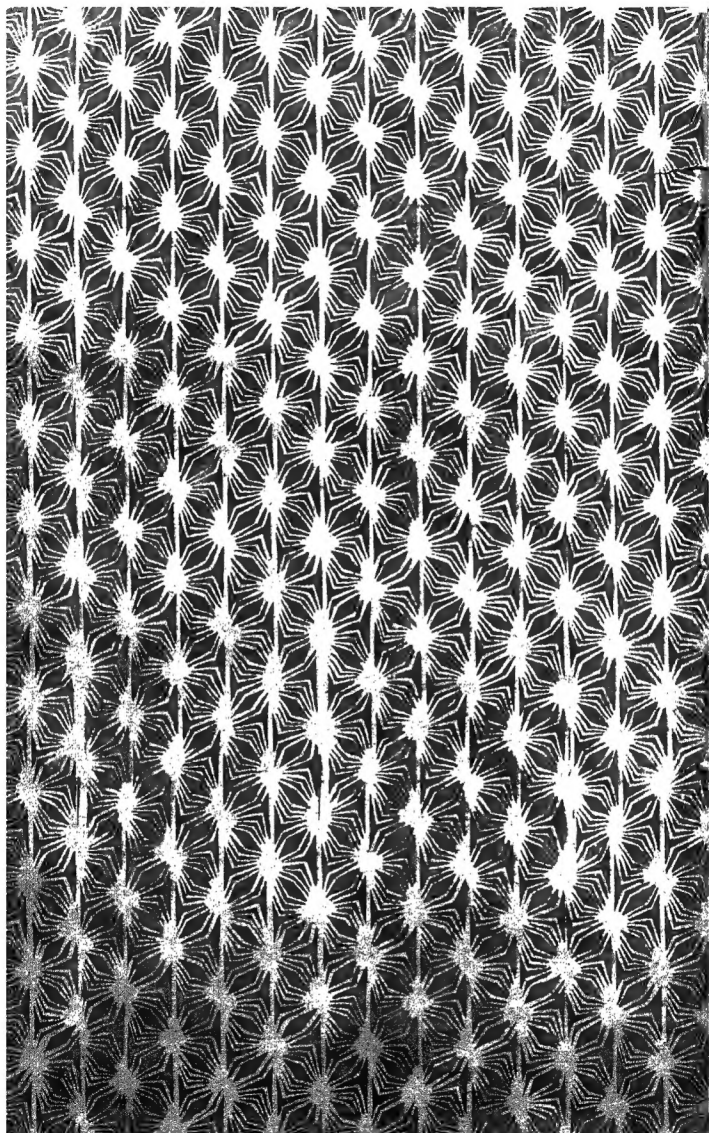




فلسفه  
عصر صفویه  
۹۴  
۱۵  
افند

علم الاخلاق







# كلية اللغة العربية

شعبة التخصص في الاخلاق والتاريخ

## مذكرات علي الاخلاق

وهي ملخص المحاضرات التي القاها

على طلبة السنة الثانية

الدكتور ابو العز عفيفي

مدرس الفلسفة بالجامعة المصرية وكلية اللغة العربية

سنة ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م

---

مطبعة العلوم بشارع الخليل بحديقة لاناظ





الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه

### المقصد والباعث

قصد فلان الشيء وله واليه طلبة بعينه والمقصد معناه اللغوي مكان اتقصد أى الهدف أو المرعى ويمكن أن نستخدمه فى الاخلاق بمعنى الأمر المقصود المراد تحقيقه من ان فعل الخالق

أما اتميشددفصيرالى الناحية النفسية أى مجرد اتجاه النفس نحو أمر من الأمور فهو بهذا المعنى يساوى الرغبة أو الغرض ، والذي يعيننا هنا هو المقصد لأنه متعاق الحكم الخالق وعليه نعرف المقصد بأنه كل ماننا غرض

أو رغبة فى تحقيقه أو كل ما تتجه الارادة إلى تحقيقه

وبهذا المعنى يدخل فى المقصد كل ما يترتب عليه من النتائج المتوقعة الحصول سواء منها ما كان حتمى الوقوع أو محتمله ، فقد يحاول بعض الناس التخلص من مسئولية <sup>عاقبة</sup> أو أخلاقية ترتبت على فعل لم يكن له رغبة فى وقوعه أو لم يكن على يقين من أنه سيقع إلا أنه قصد من الفعل شيئاً آخر ، فعدم رغبته فى وقوعه لا ينهض مبرراً له على فعله كمن يحاول اغراق سفينة يقصد بذلك إغراق ربانها وهو يعلم أن فى إغراق السفينة إغراقاً لمن فيها جميعاً إلا أنه إذا سئل عن إغراق الركاب قال انه أمر لم يكن له فيه رغبة : نعم ولكنه كان مقصداً له وحسبه ذلك .

وقوانا كل ماننا غرض فى تحقيقه يخرج كل ما يتحقق من ظواهر الكون

من الافعال التي تجرى وفق قوانين لا دخل للمقاصد الانسانية فيها ، اذ مثل هذه الظواهر ليست موضوعا لعلم الاخلاق ولا للاحكام الخلقية : فسقوط حجر نحو مركز الارض اطاعة لقانون الجاذبية مثلا عمل لا نصفه بالخير أو الشر ، بالحسن أو القبح وان كنا قد نصفه بالنفع أو الضرر بحسب مايلتج عنه من نتائج مادية — ولكن اسقاط زيد من الناس لحجر يقصد بذلك قتل عمرو فعل هو متعلق بالحكم الخلقى . نعم أن قانون الجاذبية يعمل عمله فى كلتا الحالتين لأن سقوط الحجر فيهما كان خاضعا لهذا القانون الا أن تدخل الغرض الانسانى فى الحالة الثانية أدخل الفعل فى حدود الحكم الخلقى ركان قبل خارجاً عنها . يتضح من هذا أن الافعال فى ذاتها لا توصف بالخير ولا بالشر . فالسكين تقطع والنار تحرق والمواد السامة تتأف الاجسام لان من طبيعتها ذلك وليس لنا أن نخضع الظواهر الطبيعية للبحثة لقوانيننا الخلقية ولكننا سرعان ما ندخلها فى دائرة الحكم الخلقى اذا تدخلت الارادة الانسانية فحوت مجرى الحوادث الطبيعية أو استخدمتها فيما يتفق مع ميول الانسان الخاصة بقصد تحقيق غايات معينة له .

لنا الآن بصدد الكلام عن الخير أو الشر فى العالم ، وهل العالم فى نفسه أميل الى أحدهما دون الآخر ؟ وهل للحوادث الطبيعية التى ينال الانسان والحيوان منها ضرر والتى اعتاد الانسان ان يصنفها بالشر غايات خاصة أو خير يرجى من ورأها ؟ وهل الكون فى جماته مخلوق غائى تجرى حوادثه وفق قوانين ثابتة وتتجه الى تحقيق غايات معينة ؟ أو الامر فوضى مطابقة واضطراب لا نظام فيه ولا غرض ولا غاية . فهذه كلها أمور خاض فيها الفلاسفة وتضاربت فيها أقوالهم ، فمنهم المتشائمون ومنهم المتفائلون ، ومنهم القائلون بوجود نظام وتدير محكم ووجود خالق ، ومنهم القائلون بالفوضى



المطلقة والارادة العمياء . ولكن الذى يعيننا ههنا هو الانسان فهو لاشك مخلوق له غايات فى أفعاله وله مقاصد يرمى الى تحقيقها منها ولكن ليست أفعاله كلها غائية بل تلك الطائفة الخاصة من الأفعال التى تسمى بالأفعال الارادية المقصد هو العلة الغائية للفعل

قسم ارسطو العلل كما تعاملون أربعة أقسام العلة المادية ، والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وقال ان العلة الغائية علة العلل أى أصل وجودها جميعها وهى أيضا أصل فى وجود الشيء المعلول - ولاشك أن أرسطو كان يفكر فى الأمور المادية عندما قسم العلل بهذا التقسيم ، ولكننا بالرغم مما أصاب مفهوم العلية من التغيير فى الفلسفة الحديثة والتحوير الكبير الذى أدخل على العلة كما كان يفهمها أرسطو فاننا يمكننا أن نستعين هنا الى حد ما بنظريته فى شرح العلاقة بين المقصد والفعل كعلة ومعلول . .

إذا فكرنا فى العلل التى كانت سبباً فى اخراج تمثال ما الى حيز الوجود وجدناها أربعة ، علة مادية وهى العنصر الذى صنع منه التمثال ، وعلة صورية وهى الهيئة التى صنع عليها التمثال ، وعلة فاعلة وهى الصانع للتمثال ، وعلة غائية وهى أن التمثال يجب أن يشبه فلاناً من الناس يراد احياء ذكره ، وبالبحث فى هذه العلل نجد أن العلة الغائية هى السبب فى إيجاد العلل الأخرى والسبب فى وجود التمثال نفسه ، فالعلة الغائية هى التى أوحى الى ذهن صانع التمثال بالصورة التى يجب أن يكون عليها التمثال لكى يحقق الغرض المقصود منه وهى التى أوجدت صانع التمثال أى دعتة الى اقيام بصنعه وهى التى حددت اختيار مادة التمثال لأنه ليس كل مادة تصالح لكل تمثال : فلننتقل الآن الى بحث هذه العلل فى الافعال الانسانية

يرى فلان من الناس آخر يوشك على الفرقي فينقذه فهنا فعل الاتقاذ

وهيئة الانقاذ وفاعل للانقاذ ومقصد أو غاية من الانقاذ وإذا قابلنا هذه بالعلل الارسطاطاليسيه وجدناها كلها موجودة عدا العلة المادية ، أما أرسطو فيقول أن الباعث على الفعل هو الغاية التي يروم الانسان تحقيقها ويتفق مع ارسطو في هذا الرأي من الفلاسفة الحديثين الاستاذ « ديوى » (الفيلسوف الأمريكى) الذى يقول : أن نتائج الأفعال فى حالتها الادراكية ( أى كما نتصورها ) هى الغاية التى نسعى الى تحقيقها وهى التى تكون البواعث على الأفعال . ففى المثال المتقدم يقول أرسطو ومن يشاطره رأيه : أن الغاية من الفعل وهى تخليص الرجل من الموت هى الباعث على الفعل . وعلى هذا فالمقصد والباعث فى نظر أرسطو راتباعه شئ واحد . غير أننا يجب أن نفرق بين الغاية والتفكير فى الغاية كعامل من عوامل الباعث على الفعل اذ الباعث على أى فعل يحتوى عادة عناصر كثيرة منها التفكير فى الغاية المراد تحقيقها ولو كان التفكير فى الغاية وحده الباعث على الافعال لتحقيق كل فعل بمجرد التفكير فيه مع أن الواقع يخالف ذلك .

نعم أن التفكير فى الغاية من الفعل عنصر هام من عناصر الباعث عليه ولكن يوجد الى جانبه عوامل أخرى قد لا تكون أقل منه أثرا فى تحقيق الفعل . فقد يساعد المنتقد ( فى المثال السابق ) على الأتيان بفعل الانقاذ وجود عاطفة حب الانسانية فى نفسه ، تلك العاطفة التى تدعوه الى المماثلة بحياته فى سبيل انقاذ غيره — وقد يكون من عوامل الباعث أيضا أمل المنتقد فى الحصول على جزاء مادى يرجوه من الانقاذ أو الحصول على الشهرة والظهور أو غير ذلك .

وعليه فكل مقصد ( بالمعنى المتقدم ) باعث — أو عامل من عوامل الباعث على الفعل .

## أنواع المقاصد

ومن المقاصد القريب والبعيد ونوضح ذلك بالمثال الآتى :

يرى رجلان فقيرا فيسارعان الى مساعدته ، فالمقصد الأول لكل منهما هو مد عوز هذا ائقير وقضاء حاجاته إلا أنهما قد يكون لكل منهما مقصد آخر يختلف كل الاختلاف عن مقصد صاحبه ، فقد يرى أولهما إلى مجرد انتشال الرجل من وهدة ائقير ورفع الألم الذى يصيبه من جرائه مسوقا إلى ذلك بدافع حب الانسانية ، بينما يرى صاحبه إلى كسب صداقة الرجل لينضم إلى حزبه السياسى مثلا ، ونحن نسمى المقصد الأول لكل من الرجلين بالمقصد اقريب ، والثانى بالمقصد البعيد ولقد يسمى المقصد البعيد أحيانا بالباعث ولكن تسمية بعض المقاصد بالباعث مما يدعو إلى الارتباك والخلط بينهما ، والواقع أن المقصد البعيد يكون دائما جزءا من الباعث ولكنه غير مساو له كما أسلفنا

ومن المقاصد الخارجى والداخلى ( الظاهرى والباطنى )

فى مثالنا السابق يصح أن نسمى المقصد الاول لكل من الرجلين خارجيا ، والمقصد الثانى داخليا ولكن معنى هذا أن المقصد القريب دائما وفى كل حالة هو المقصد الخارجى وان المقصد البعيد وفى كل حالة هو المقصد الداخلى

الحقيقة أن هذا لا يطرد فى كل حالة فان الرجل الذى يروض نفسه بأنواع المجاهدات والعبادات ليفوز برضا الله وجنته له مقصدان ، قريب وهو تهذيب النفس وتطهيرها من العلاقات البدنية ، وبعيد وهو الفوز برضا الله وجنته إلا أن المقصد القريب هنا هو المقصد الداخلى ( المتعلق بنفسه )

اوالمقصد البعيد هو الخارجى (الطمع فى أمر خارج عن نفسه)  
وكثيرا ما ياتبس المقصد الداخلى بالباعث كما التبس به المقصد البعيد إلا  
أننا لا ينبغي أن نطابق عليه هذه التسمية .

يقال ان ( ابراهيم لنكولن ) انتشل خنزيرا من حفرة رفع فيها فلما امتدح  
الناس فعله قال : لم أفعل ما فعلت من أجل الخنزير نفسه بل لكي أزيل عن  
نفسى الألم الذى أصابنى من النظر إلى الخنزير فى رروته

فمقصد « لنكولن » الخارجى هو رفع الأذى عن الخنزير ولكن مقصده  
الداخلى هو رفع الأذى عن نفسه ، ولا يجب أن يقال إن مقصده الداخلى  
كان الباعث له على الفعل بل كان جزء الباعث . كما هو الحال فى المقصد البعيد

#### ومن المقاصد المباشرة وغير المباشرة

ولنوضح ذلك بمثال أورده الأستاذ سجدجوك فى كتابه « المناهج الاخلاقية »  
حيث يقول : إذا حاول شيوعى نفس قاطرة أحد الأباطرة ومن معه كان  
مقصده المباشر قتل الامبراطور وحده إلا أن له إلى جانب هذا مقصدا آخر  
غير مباشر هو قتل من معه فى القاطرة لأنه يعلم أن قتلهم أمر لا مناص منه  
وهو مع ذلك يقصده

والمقاصد الغير المباشرة كما قدمنا موضوع للحكم الخلقى وللمؤاخذة القانونية

#### ومن المقاصد الشعورى واللاشعورى

من أصعب الأمور التفرقة بين الأفعال الشعورية المضفة والافعال التى  
تدخل فيها عنصر اللاشعور ، وهذه معضلة من معضلات علم النفس يحتاج فى  
معرفةا إلى فهم معنى الشعور واللاشعور

وتقول بالاجمال هنا : إن الشعور يقصد به مجموع الحياة العقلية التى يكون

عابها الانسان حال صحوه بما فيها من الظواهر المختلفة من تفكير ووجدان وإرادة .

أما الحقائق العقلية والتجارب التي نسيها الانسان وأصبح لا وسيلة له مطلقا إلى تذكرها إلا في أحوال بتلوجيكية خاصة كبعض الأمراض العصبية أو التنويم المغناطيسى فهذه تكون جزءا من الحياة العقلية التي نسيها اللاشعور وليس اللاشعور اسما لمكان في العقل ولا لقوة من قواه بل هو اسم لمجموعة التجارب التي نسيها العقل وآلى على نفسه أن ينساها حتى يعرض له عارض يفقده إرادته وسيادته عابها فتتأخر بمظاهر مختلفة تحت الظروف الآتفة الذكر ، فالشعور واللاشعور وجهان أو صفحتان للحياة العقلية العامة .

واللاشعور وإن كان لا يصل إلى حياتنا التنبيهية العادية وليس لنا سبيل إلى إدراك ما فيه مباشرة إلا أن له أكبر أثر في أفعالنا وسلوكنا الأخلاقي ؛ لا بل إن علماء اللاشعور قد غالوا في أثره في الحياة العقلية والعمالية إلى حد أن قالوا : إنه مصدر الأفعال الانسانية جميعها

وأهم محتويات اللاشعور الغرائز وما يتصل بها من وجدانات أولية ، فهذه قد حاربها الاجتماع ولا يزال يحاربها ، وبمضى الأجيال سقطت من حيز الشعور إلى حيز اللاشعور ، وهي مع ذلك أشبه بالقوة الكامنة في أعماق النفس تحاول دائما أن تجد لها مخرجا كلما وجدت إلى ذلك سبيلا وتؤثر من طريق خفي في أفعال الفرد وتغير من اتجاهاته وميوله .

وأثر اللاشعور في المقاصد الأخلاقية ليس بأقل من أثره في نواحي الحياة العقلية . الأخرى . تندفع امرأة حرمها ظروف الحياة من الزواج إلى الانضمام إلى جمعيات الرفق بالحيوانات أو العمل في مهنة التمريض أو نحوها ، فنقول إن مقصدها هو محاولة رفع الأذى عن الحيوان أو الانسان بعثها اليه حب

الانسانية أو العطف العام على جميع الكائنات الحية ولكن هذا مقصدها الشعورى فقط وربما كان لها مقصد آخر أعمق أثر فى حياتها العقلية : مقصد غير شعورى : ذلك المقصد هو ارضاء غريزة النوع التى حرمها الاجتماع من تحقيق أغراضها الطبيعية فأصبح يرضيها العطف العام على الانسان أو الحيوان بمدان كان لا يرضيها فى حالتها الطبيعية الساذجة سوى العطف على فرد واحد معين ( زرجها ) فهذا مثال لمقصد لاشعورى يظهر فى ثوب مقصد شعورى

وغريزة النوع من أهم الغرائز التى حاربها الاجتماع ولا يزال يحاربها هى وكل ما يتصل بها ، لذلك كانت من ظواهر النفس التى دالمالكج الانسان من جاحها و حاول نسيانها وانزالها الى حيز اللاشعور ، الا أن نسيان الفرد لها لا يمنع من تأثره بها كما رأيت .

#### ومن المقاصد المادى والمعنوى

ويقصد بالمقصد المادى ، غاية جزئية خاصة ، وبالمعنوى مبدأ عام يراد تحقيقه .

قد يحاول رجلان قاب نظام حكومى ما ، فالمقصد المادى لكل منهما واحد وهو تفيير ذلك النظام ، الا أن أولهما ربما عمد الى ذلك لأنه يعتمد أن النظام الحالى غير ملائم لحالة الأهين ، فلهذا زيادة على المقصد المادى مقصد معنوى هو تحقيق مبدأ عام أو قاعدة عامة اجتماعية وهى أن تتناسب النظم الحكومية وحالة البلدان ، بينما يكون المقصد المعنوى الآخر الاستعاضة عن حكومته الحاضرة التى يمدّها جامدة على النظم العتيقة بحكومة أكثر ليونة وأجراً فى الأخذ بالنظم الجديدة ، فهو الى مقصده الأول المادى يريد تحقيق مبدأ عام هو مبدأ التحرر من التقديم الجامد

### الباعث

الباعث هو المحرض على الفعل والمحرك اليه ، وقد رأيت علاقته الشديدة بالمقصد ، بل قد وجدت كيف يعمده بعض فلاسفة الاخلاق مساوفاً للمقصد بل مساوياً له

نعم ان تمثيل الغاية التي تقصدها من فعل من الافعال ررضها نصب أعيننا قد يكون من أكبر عوامل الباعث على الفعل الذي به تتحقق هذه الغاية ، وهذا الذي حمل اولئك الاخلاقيين على القول بان الغاية — وكان الاولى بهم ان يقولوا التفكير في الغاية — هي الباعث على الفعل ، بل ذهب بعضهم الى أبعد من هذا فقال ان الغاية التي نسعى دائماً الى تحقيقها هي السعادة واللذة بأوسع معانيها ، وان السعادة واللذة بأوسع معانيها ، هي الخير وان لا خير سواها ، واذن فالباعث على فعل أمر من الأمور أو تركه في نظرهم هو اللذة ، ولكنهم يفرقون بين ما يسمونه لذة الوساطة ( وهي الباعث ) ولذة الغاية ( وهي المقصود بتحقيقها ) ويقولون : ان لذة الوساطة مستمدة من لذة الغاية ، وعلى هذا يعدون الباعث مستمداً من المقصد ، وسنناقش هذا الرأي بالتفصيل عند الكلام على مذهبهم

يقول سقراط : ان انفضية ضرب من المعرفة وان انقل المخلتي افاضل وليد المعرفة ، وهو بهذا يشرح العلاقة بين المقصد والباعث من ناحية أخرى لانه يريد أن يقول : إن ادراك الناية التي يرمى اليها الانسان في فعل من الافعال ادراكاً واضحاً جلياً ، ومعرفة قيمة هذه الغاية كنفيل بمحبه على القيام بالفعل الذي به تتحقق غايته ، وربما كان ذلك في عالم خاصت فيه العقول من شوائب المادة ومن الشهوات البدنية والغرائز والذغرات ، أما في عالمنا هذا فكثيراً ما تحول هذه الشهوات وهذه الغرائز والذغرات دون ادراك

خيرية الغاية التي نرغب في تحقيقها ، ذلك الادراك الكامل الذي قصد إليه سقراط ، لأنه يعني بالباعث العقل البشري المجرد عن جميع الملايسات المادية والذي يستطيع ادراك الخير ادراكاً أولياً . فهناك غاية ترمى الى تحقيق خير ما ( أو شر ما ) وهناك عقل يدرك خيرية أو شرية هذه الغاية ، وهذا العقل وحده في نظر سقراط ومن على رأيه هو الباعث على الافعال أو على تركها وكلام سقراط هذا كما ترى نظري افتراضى وطالمه الذي يتكلم عنه غير عالماً ، اذ لا يخالو عالماً من سلطان الشهوات والنزعات الغريزية ، لا بل قد يكون لها الغلبة كل الغلبة على العقل فتدفع بالانسان الى أتيان مالا سبيل له الى الحدوث عنه ، الا أن الافعال المتولدة عن هذا النوع من الشعور النفسى لاتصح أن تكون موضوعاً للحكم الخلقى والحالة الشعورية الخاصة التي تولد هذا النوع من الافعال لا يصح أن تسمى باعناً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، إذن فالأولى بنا أن نسميها دوافع وتفرق بينها وبين البواعث الخلقية التي نتكلم عنها ، فالباعث يصدر من النفس الهادئة التي تتدبر عواقب الأمور وتملك مشاعرهما ، وعواصفها ، والدافع يصدر من نفس مغلوطة تلى أمرها مسوقة إلى الفعل كما تسوق الريح العاصفة ما أمامها من الأشباح التي لا قبل لها بمقاومتها .

هب إن زيدا من الناس ملكته سورة الغضب أو الخوف أو استولت عليه نشوة السرور فأصبح أسيراً لها أو وقع فريسة لأي افعال أو وجدان آخر فأتى فعلاً من الأفعال تحت تأثير هذا الافعال أو الوجدان ، مثل هذا الشخص لا تقع عليه التبعة الاخلاقية لأن مثله مثل المجنون أو المدهوش الذي لا حكم له على عواصفه ولا هيمنة له على إراداته

نعم أن الباعث الخلقى لا يخلو أبداً من صبغة وجدانية لذيدة أو مؤلمة



ولسكنه ليس وجدانا بحسب كما قال بعض الاخلاقيين الذين زعموا ان الله والالم وحدهما الباعث على كل ما يأتى به الانسان من الافعال ، وسيأتى ذكر ذلك ايضا فى كلامنا على المذاهب . أما هذه الصبغة الوجدانية فهى مستمدة من النظر فى الغاية المطلوب تحقيقها فاذا كانت الغاية مما يلائم غرضا من الاغراض أو تحقق مبدأ اخلاقيا ساميا أحدثت فى النفس نوعا من الارتياح واللذة ينصبغ به الباعث ، اما اذا كانت الغاية مما يلائم غرضا من الاغراض ولا يحقق مبدأ خلقيا أو كانت مما يتعارض مع أمر من أوامر الدين مثلا أحدثت فى النفس حالة وجدانية مؤلمة انصبغ بها الباعث .

والشعور الوجدانى وحده ليس بكاف لأن يكون محركا الى الفعل ومحرضا عليه وان كان كما يقول الاستاذ « مكزى » « كثيرا ما يدفع بنا الوجدان الى البكاء وان كان لا يدفع بنا الى عمل ما » كالرجل الذى يرى مأساة على المسرح فتتهيج من عواطفه الى حد أن يذرف الدمع الا أنه لا ينهض بفعل شيء ما ، أى أنه لا تبعثه هذه الحالة الوجدانية الى فعل شيء ، وكذلك الحال فى حياتنا العملية التى هى أكبر المسارح

ولما كان الباعث على الفعل هو المحرك اليه والسبب فى حصوله كان من اجل ذلك موضوع الحكم الخلقى أو على الأقل ركننا اساسيا فى حكمنا على الافعال بأنها خير أو شر ،

يقول بعض الاخلاقيين مثل « جون استوارت ميل » ان موضوع الحكم الخلقى هو الفعل نفسه ، فالفعل فى نظره هو الذى يوصف بالخير أو الشر ، وهذا ظاهر البطلان اذ لو كانت الافعال — من حيث هى أفعال — موضوع الحكم الخلقى لوصفنا أفعالنا الغريزية وأفعال الحيوان بالخير أو الشر

ولكننا نقصر حكمنا الاخلاقي على طائفة من الافعال الانسانية فقط وهذه الطائفة يميزها عما عداها وجود الباعث ، أى وجود نفس مرغبة للفعل متأثرة بباعث خاص به أو بعبارة أخرى أننا نقصر حكمنا الخلقى على أخلاق الانسان وإذا حكمنا على الافعال بالخير أو اشر فأنما ذلك لأن الافعال هى المظاهر الخارجية للأخلاق .

#### علاقة الباعث بالمقصد من حيث خيرية وشرية كل منهما

كثيرا ما يسوء المقصد ظاهرا ( ويراد بالمقصد هنا المقصد القريب ) ويكون الباعث عليه خيرا وهذه نقطة أخرى توضح الفرق بين المقصد والباعث .

وليس أدل على هذا مما يفعله غلاة المتعصبين لدين من الاديان أو مبدأ من المبادئ الاجتماعية أو السياسية فهم تحت تأثير عقائدهم يأتون أحيانا أشنع الافعال . فيقتلون ويسجنون ويعذبون بجميع أنواع العذاب وهم بذلك يعتقدون أنهم يرضون الله ويرضون ضمائرهم . وتاريخ الأديان والانتقابات السياسية العظمى مملوء بمثل هذه القضايع . ويحضرنى الآن مما وقع فى الاسلام من هذا النوع من الحوادث « مقتل الحسين بن منصور الحلاج » الذى اتهم بمذهب الحلول وحوكم أسك على بالقتل ومثل به أشنع تمثيل فقطعت يده ورجلاه ثم رأسه ثم ترك على الصليب أياما وهو تلعبه المارة كلما رأوه . ثم أنزل جسده وأحرق وألقي برماده فى نهر دجلة . نذكر أيضا ما فعله دعاة الفرنسية والروسية بالاثلاث الماسكية فى فرنسا وروسيا انتصارا لمبادئهم .

لا شك أن الباعث على كل هذه القضايع شريف (ان صدق) وحسن اما الحكم الاخلاقي على مقصدهم فهو انه صواب وان كان غير مرغوب فيه

هذا على افتراض أنهم مخلصون في مقاصدهم لا يرجون من ورأيها  
غايات أخرى .

وهناك حالات أخرى لا يكون فيها المقصد غير مرغوب فيه لغضب بل  
يكون شرا بالفعل من الوجهة الأخلاقية بينما يكون الباعث عليه خيرا . وهالك  
مثالا يوضح ذلك : —

هب أن شخصا تعاقد مع آخر على قتل ثالث . أو هب أنه أخذ على نفسه  
ميثاقا أن يقتله ثم بداله سوء فعله لحث في يمينه وتقض عهده ليخلص فريسته  
من الموت . فهنا لا شك يعد المقصد شرا والباعث عليه خيرا .

هذا وقد يحسن المقصد ويكون مما يتطلبه الواجب بينما يسوء الباعث  
عابه . يقول « بننام » الفيلسوف الانجائيزي المتوفى سنة ١٨٣٢ « ان الرجل  
الذي تدفعه الضغينة أو الحقد إلى القبض على آخر يعلم أنه ارتكب جريمة مما  
لا يصح أن يوصف فعله بأنه صواب من الناحية الخلقية فانه ولو أن  
الواجب يقضى عليه بالقبض على هذا الاثيم الا أنه لا ينبغي أن يكون باعده  
إلى ذلك الضغينة أو الحقد الذي يحمله له » . فهذه حالة حسن فيها المقصد  
( ودو القبض على الاثيم ) وأتى مطابقا لما يقتضيه الواجب . وساء فيها  
الباعث ( وهو الضغينة أو الحقد ) والحكم الاخلاقي يقضى بشرية مثل  
هذا الفعل . وقس على ذلك امثلة عديدة مما يقع تحت مشاهدتنا في حياتنا  
اليومية من مقاصد حسنة يسوق إليها بواعث تتنافى مع أبسط المبادئ الخلقية  
كالقاضي الذي يحكم بالعقوبة على مجرم ( يستحق العقوبة ) لا ليقم العدالة  
بل لان المجرم نفسه اغضبه فهو يحكمه العادل اراد ان يزيل الغضب عن  
نفسه . فلكي تسلم مقاصدنا وتتمشى مع القوانين الاخلاقية لا بد لنا ان نجرد  
انفسنا من شوائب البواعث الشريرة . فان كان هذا مستحيلا احيانا فلنحاول  
أن نتخلص منها بقدر المستطاع .

ولكن تقدير البواعث ووضع قيم لها ليس من السهولة بحيث نستطيع في كل حال ان نحكم على الأفعال الناجمة عنها بالخير أو الشر، فكثيرا ما تتساوى المقاصد وتختلف البواعث عليها ونحن كأخلاقيين نقف مكتوف الأيدي ازاءها لا ندرى كيف نفضل بعضها على بعض لأن البواعث دفينه في صدور الرجال لا يعلمها إلا أصحابها

يتحاكم رجل أمام قاض في مسألة فيحكم القاضى ببراءته لأن العدل يقتضى ذلك، ويتحاكم الشخص نفسه أمام قاض آخر في الأمر نفسه فيقتضى براءته لأنه صديقه أو صديق لصديق له : تساوى المقصدان (رهاتبرى الرجل في كلتا الحالتين) ، واختلاف الباعثان ، فأنى لنا أن نتعرف كلا منهما ولا سبيل لنا إلى ذلك ؟

نعم قد تسهل مهمتنا في تعرف البواعث اذا اختلفت المقاصد ، وفي مثالنا هذا اذا حكم احد اقماضيين براءة الرجل وقضى الاخر بادائه .

لا بل قد يتمثل باعثنان مختلفان في نفس رجل واحد اذا هم بفعل امر من الامور يتجهان لتحقيق قصد واحد ، فقد تتمثل الضغينة في مثال « بنتام » في نفس الرجل كباعث إلى التبعض على عدوه او قد يتمثل في نفسه باعث آخر وهو اداء الواجب او حماية القانون ، ونحن نحكم على خيرية فعله أو شريته بحسب الباعث الذى يدعو إليه ، هذا أوداك ، ولكن هناك حالة أخرى قد يترجح فيها الباعثان بحيث لا يستطيع الفرد نفسه أن يعلم أى القوتين أشد وأدفع له على الاتيان بالفعل ، وهذه حالة ليست بنادرة الوقوع .

هذا وقد تبين لك من الامثلة التى ذكرتها أن لكل فعل اخلاقى باعثا خاصا ، أو عدة بواعث تدعو إليه ، ونرى علماء الاخلاق يحاولون إرجاع

البواعث كلها الى أصل واحد ، فيقول بعضهم إن الباعث على أى فعل من الافعال هو دائماً طلب السعادة أو اللذة ، ويقول آخرون لا بل هو العقل البشرى اذا تجرد عن المؤثرات البدنية الملائسة للمادة ، ويقول آخرون بل هو حاسة باطنية أو عاطفة داخلية أو عاطفة نفسية يسمونها باسماء مختلفة كالضمير ونحوه . وهذا الاختلاف فى ماهية الباعث عند فلاسفة الأخلاق راجع الى ضعف فى تحليلهم النفسى للحالة العقلية الشعورية التى نسميها بالحالة الارادية ، اذ لو حللوا هذه الحالة تحليلًا نفسيًا دقيقًا ليتعرفوا الباعث الحقيقى على الافعال لوجدوا أنها أعقد من أن تتألف من عنصر تفكيرى فحسب أو وجدانى فحسب أو ارادى فحسب ، بل لوجدوا أنها ( ككل حالة من الحالات العقلية الأخرى ) مزيج من هذه العناصر الثلاثة : —

فاذا أتدبم الانسان على فعل أمر من الأمور تقدم هذا الفعل حالة نفسية خاصة تسمى بالرغبة وهى حالة تحتوى على ثلاثة عناصر .

(١) نزوع نحو الفعل ، وهذا هو العنصر الارادى .

(٢) تفكيرى غاية ( مقصد ) لم تتحقق بعد ولكن يرجى تحقيقها ، ومقارنة للنتائج التى عساها تصدر عن هذه الغاية ووضع قيم لهذه النتائج والبحث فيها من حيث ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لمبدأ أخلاقى أو قانون أو عرف أو دين الخ وهذا هو العنصر التفكيرى .

(٣) شعور وجدانى بلذة أو ألم ناشئ عن التفكير المتقدم الذكر ، فتتصبغ النفس بصبغة وجدانية لذيذة إذا ارتاحت الى الفعل واطمأنت إلى نتائجها ووجدت أن هناك نوع انسجام بين الفعل ونفسها ، أى إذا لم يحدث هناك تنافر بين الفعل وتكوين النفس العام ، وتتصبغ بصبغة وجدانية مؤلمة إذا وجدت ان

الفعل لا يلتزم مع تكوينها العام ، وهذا هو العنصر الوجداني

إذا تم هذا وقارن الانسان بين الفعل الذى هو بصدد هو وغيره بما فى استطاعته أن يفعله تحت ظروف معينة حصلت فى النفس حالة شعورية خاصة دفعت به إلى الفعل فإذا رجحت كفة التفكير والوجدان نحو فعل آخر صدقت العزيمة على فعله وترك الأول وهكذا

ومن هنا يتبين أننا نستحيل علينا أن نحلل الحالة الارادية التى الباعث محورها إلى عناصر تفكيرية محضة كما يقول أتباع المذهب العقلى ، أو عناصر وجدانية محضة كما يقول أتباع مذهب الالفة ، أذ الحالات النفسية إرادية كانت أو غير إرادية تحتوى دائماً على العناصر الشعورية الثلاثة ، ان فكر والوجدان والارادة ، ونحن انما نسميها تفكيرية أو وجدانية أو إرادية بحسب العنصر الغالب عليها تفكيراً كان أو وجداناً أو إرادة

فالاختيار إذا يتضمن موازنة بين عدة رغبات وهذه الموازنة مركزة على شعور بغاية خاصة يسعى الى تحقيقها ، وليس هذا الشعور مجرد التفكير فى تلك الغاية ولا مجرد الالفة أو الألم الذى يصاحب التفكير فيها ، بل هو شعور خاص مزيج من تفكير ووجدان وهو فوق كل هذا شعور بعلاقة خاصة بين النفس والفعل الأخلاقى وما يترتب عليه من تبعه أخلاقية

## المقدمة الاجتماعية

تمهيد :-

تقدم أن عرفتم موضوع علم الأخلاق وعلاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى  
وضعية كانت أو غير وضعية ، وعرفتم على الأخص علاقة الأخلاق بعلم النفس

والاجتماع فلا حاجة إلى الاطالة في شرح هذا هنا ؛ غير أننا نجد بنا أن ندرس  
الرابطه بين علم الأخلاق وعلم النفس والاجتماع بعض الشيء كي يتضح لكم  
أهمية دراسة مقدمة اجتماعية في علمنا هذا .

أما علاقة علم الأخلاق بعلم النفس فترجع إلى أن علم النفس يبحث بحثاً  
وصفياً في ظواهر النفس وأحوالها وهذه الظواهر قد أرجعها النفسيون إلى  
ثلاثة أنواع : ظواهر تفكيرية وظواهر وجدانية وظواهر إرادية ؛ فعلم النفس  
معتمداً على المشاهدات والتجارب يصف لنا عمليات النفس وما يصدر عنها من  
تفكير ووجدان وإرادة من غير أن يعرض لوضع قيمة أو مستوى لما يجب أن  
تكون عليه هذه الظواهر فهو علم وصفي وضعي كبقية العلوم الطبيعية الأخرى  
ولكنه يمكن أن يعد بحق أساساً لثلاثة علوم تبحث عن هذه الظواهر  
الثلاث للنفس لامن حيث ما هي عليه هذه الظواهر بل من حيث ما يجب أن  
تكون عليه ؛ وهذه العلوم الثلاثة هي : —

(١) علم المنطق الذي يبحث عن الفكر من حيث ما يجب أن يكون عليه  
ويضع له مقياساً بقيسه به ؛ وذلك المقياس هو الحقيقة  
(٢) علم الجمال الذي يبحث عن الوجدان من حيث ما يجب أن يكون عليه  
ويضع لذلك مقياساً هو الجمال

(٣) علم الأخلاق الذي يبحث عن السلوك الانساني الارادى من حيث  
ما يجب أن يكون عليه ويضع له مقياساً هو الخير . لهذا نسمى العلوم الثلاثة  
علوماً مقياسية أو معيارية ، وهي كما ترى شديدة الارتباط بعلم النفس الذي كما قلنا  
يمكن أن ينظر اليه كأساس لها جميعاً ، ولما كانت الأخلاق تبحث في السلوك الانساني  
الارادى وكانت الأفعال الارادية وليدة حياة نفسية أكثر أنواع الحياة  
تعقيداً ، كان لزاماً علينا أن ندرس تلك العناصر الفعالة في تكوين السلوك

الانسانى بوجه عام، والسلوك الانسانى الاخلاقى بوجه خاص، وتتعرف نشأة هذه العناصر وتطورها وتأثير البيئة الاجتماعية والطبيعية فى نموها ووصولها إلى ما وصلت إليه من التعقيد فى حياة الانسان المتمددين اليوم، لذلك عنى الاخلاقيون بدراسة النزائز ونموها وتطورها وأثرها فى حياة الفرد والجماعة ودرسوا نشأة النزائز الانسانية وقارنوها بقدر ما تسمح به الضرورة بالنزائز الحيوانية، وبحنوا الوجدانات والاتصالات والميول وتطورها وماهى الارادة والى أى حدهى حرة أو مجبورة وبحنوا التفكير واتصاله بالارادة وما الى ذلك مما هو فى الحقيقة من مباحث علم النفس ولكنه لاغنى لعالم الاخلاق عنه، إذ كما رأينا لكى يتكلم عالم الاخلاق عما يجب أن يكون عليه السلوك يجدر به أن يعرف ما هو السلوك فى الواقع وكيف نشأ

أما علم الاجتماع فلا تقل علاقة الاخلاق به عن علاقتها بعلم النفس ان لم تزد وهذا العلم وإن كان يعد من العلوم الناشئة الحديثة يرجع أصله الى ارسطو واضع أساسه فى كتاب البولوطيقا (السياسة) وقد رأى ارسطو نفسه شدة اتصال العلمين الاخلاق والاجتماع فعدهما علما واحدا ولم يفرق بينهما بل أدرجهما معا فى علم السياسة بالرغم من أفرادهم بعض كتبه للاخلاق، ولم يفرق ارسطو بين أنواع السياسة العملية بل أدرجها جميعها الى علم السياسة واستعمل هذا اللفظ بأوسع معانيه، وانما فرق بينهما أتباع ارسطو وشراحه حيث قسموها إلى ثلاثة أقسام: علم الاجتماع وعلم الاخلاق وعلم تدبير المنزل

وربما كانت الصلة بين علم الاجتماع بشكله الحديث - بعد أن كتب فيه أمانال لوك وروسو وآدم اسمث وفيخت وهيجل وخاصة أوجست كومت وهربرت اسبنسر، وعلم الأخلاق أمتن وأوثق مما كانت عليه أيام أرسطو حتى لقد عد بعض الكتاب الحديثين علم الاخلاق قروا من علم الاجتماع •



وربما كان هذا من الاسراف في القول والمبالغة التي لا مبرر لها ؛  
غير أننا لا نستطيع أن نجهد ما لدراسة علم الاجتماع الحديث من أثر في علم  
الاخلاق وما أحدثه كتاب علم الاجتماع وخاصة الذين يكتبون منهم عن ناحية  
النشوء والارتقاء مثل هربارت اسپنسر من تغيير في وجهة النظر الاخلاقية مما  
كاد يضع هذا العلم في مصاف العلوم الوضعية

فالاخلاق مدينة الى حد كبير لعلم الاجتماع وما وصل اليه هذا العلم من  
التأثير والنظريات عن حياة الشعوب السذج وعاداتهم ومستوياتهم الاخلاقية  
ودراسته لتطور العادات القومية والقوانين ودراسته لعقلية الشعوب ومنطقها  
وخرافاتهم وأديانهم الخ ومقارنة ذلك بالحياة الاجتماعية بما فيها من عادات  
وقوانين وأديان وعلوم في الامم الاكثر تطورا وهكذا .

وموضوع هذه المقدمة التي نحن بصدد التكلم فيها نفس أخلاق اجتماعي  
في آن واحد، وسنردون الى أي حد تتأثر هذه الناحية من الدراسة الاخلاقية  
بعلمي النفس والاجتماع كما أسلفنا

### البيئة

يعيش الانسان في بيئة طبيعية اجتماعية لا غنى له عن احدي ناحيتها بحال ما  
اذا كان لا بد له من نمو استحداثاته وظهور مواهبه وابلاغه درجة الكمال  
التي في وسعه الوصول اليها . وتقص بالبيئة الطبيعية العالم المادى المحيط به الذي  
يكون جسمه جزءا منه أي مجموعة الظواهر الطبيعية والقوانين التي عمات على ابلاغ  
الانسان الى ما وصل اليه من النمو والارتقاء الطبيعي والتي أثرت في تطور  
عقله عن طريق تطور جسمه . ورمزى بالبيئة الاجتماعية المحيط المعنوى الذي

ينشأ الإنسان فيه والذي يرجع إليه الفضل في تكوينه عقلياً وشمسياً إن الإنسان مدنى بطبعه لا يستطيع العيش (كإنسان) إلا في مجتمع : فهو في المجتمع ينشأ وفيه يؤثر وبه يتأثر لأن الحياة الاجتماعية مركز تفاعل دائم بين الفرد والجماعة أو على الأقل هي كذلك عند الأمم النصف الراقية والراقية ، أما الأمم السذجة فليس فيها للفرد على الجماعة أثر يذكر كما سترى

فالحياة الاجتماعية إذا من أزم الضرورات لتحقق السلوك الإنساني وظهور الأخلاق وفيها يشعر الناس بالحاجة إلى وضع القوانين والقواعد الخلقية فلا وجود للنيل الأخلاقية العليا ولا وجود للمبادئ الأخلاقية ولا معنى للتبعية الأخلاقية إلا في مجتمع من المجتمعات وهذا من نظرية أرسطو إلى علم الأخلاق إذ يعده جزءاً لا يتجزأ من علم السياسة .

### أثر الطبيعة في الأخلاق

هذا وقد نظر بعض علماء الأخلاق وخاصة أصحاب مذهب النشوء منهم إلى الطبيعة نظرتهم إلى المرشد الذي يسير بالإنسان إلى ما فيه خيره وضماله فنادوا كما نادى الروافيون اليونان من قبلهم «أن عيشوا بمقتضى الطبيعة ورفق نظامها فهي وحدها التي تعرف مواطن الخير لكم» وقد شاعت وجهة النظر هذه عند الكتاب السياسيين والاجتماعيين والأخلاقين الذين تقدموا النورات الكبيرة في القرن الثامن عشر ، ففي هذا العصر بالغ الكتاب في تصوير الفرق بين العرف والطبيعة لأنهم في محاربتهم للعرف بقصد التحرر من النقاليد العتيقة الجامدة وجدوا في الرجوع إلى الطبيعة موقلاً ومخلصاً وقد نجحوا في دعوتهم تلك وكان ما كان من تألب الناس على كل قديم وإطراح كل ما هو عرفي تقليدي كما حدث في فرنسا بعد الثورة الفرنسية المعروفة وليست هذه

الفكرة ولادة القرن الثامن عشر، فقد كان من نتائج تقدم مذهب السوفسطائيين في هذه الناحية (كما ورد عن «هيباس» في كتاب افلاطون المسمى «بروتاغوراس») حصول رد فعل قوى والقول بأن الاخلاقية أمر طبيعي، ذلك القول الذى ظهر أثره ظهورا واضحا في الحياة العملية لما ابتدأ ضعف السلطة السياسية والدينية في الدولة اليونانية أى في الوقت الذى ظهر فيه أصحاب الرواق بمذهبهم القائل: «عش بمقتضى الطبيعة» كما أسلفنا. وقد بنى الرواقيون مذهبهم الاخلاقى على اعتقادهم بأن العالم نظام مدير معقول صدر عن عقل حكيم فهم اعتبروا الطبيعة والعقل والله شيئا واحدا؛ فان هم تكلموا عن القانون الاخلاقى فهم إنما يصدرون به قانونا طبيعيا أو قانونا عقليا أو قانونا إلهيا إذ كلها عندهم بمعنى واحد. وزاد الرواقيون على هذا بأن قالوا أن هذا النظام الكونى وحدة متصلة الاجزاء. فالعقل الانسانى ليس منفصلا عن العقل السبكى الالهى وعليه فقوانين العقل الانسانى قوانين للعقل الالهى وأفعال الانسان الصادرة عن عقله أفعال صادرة وفق قوانين الهية. وكانوا في هذا يناقضون مذهب الابيقوريين الذين تدبوا السوفسطائيين في قولهم أن الاخلاقية وليدة العرف والتقاليد وأن الدولة التى ييدها تنفيذ القوانين الخلقية هى أيضا شئ نضت به التقاليد

وأصل النزاع في هذه المسألة راجع إلى اختلاف وجهة النظر في أيها هو المرشد والدليل للانسان في حياة الخلقية، الطبيعة أم العرف والتقاليد ؟ — فأتباع رأى الأول يعتبرون الطبيعة نفسها هى الحامى والمدافع عن الفرد والجماعة لأن لها قوانين يقصد بها حماية الأجناس والأفراد فلن يفضل الانسان إذا ما اعتدى بهديها وسار وفق قوانينها. وهم يزعمون أن الانحراف عن القوانين الطبيعية والغرائز الساذجة معناه القضاء على الأجناس والأفراد؛ وقد كان هذا مذهب «هكسلى» والعالم والفيلسوف الانجليزى الذى عاش في أواخر القرن

التاسع عشر ؛ ولكنه آخر أيامه انحرف كل الانحراف عن هذا المذهب وقال إن الأخلاقية ليست في اقتفاء أثر القوانين الطبيعية وتقاسمها بل في التنحي والعدول عنها ومحاربتها .

ولكننا يجب الا نفترض أن الطبيعة هي الحامي والمدافع عن الفرد والجماعة وإذا يلبغى اتباعها كما يقول اتباع المذهب الأول ، أو أن الحياة الخلقية الحققة هي في اجتناب الطبيعة والفرار منها كما يقول (هكسلي) في أخريات حياته ، فان العلاقة بين الفرد والطبيعة أعقد من أن يعبر عنها بمثل ذلك

أن المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه الانسان قد بمث فيه حب النظام وعوده عادات لولاه ما وجدت ؛ فاختلاف الليل والنهار وسيرهما على نظام خاص عوده الراحة والنوم في الليل والسعي في النهار وكذلك ورث تعاقب الفصول الانسان كثيرا من العادات في مأكله وملبسه وعمله . وكل هذه لها أثرها من الناحية الأخلاقية

على أن أثر الطبيعة ليس قاصرا على احداث نظام في نفس الفرد يوازى نظامها ، بل يتعدى أثرها ذلك إلى تغيير في وجهة نظر الانسان وحالاته النفسية وفي موقفه إزاء نفسه وإزاء بني جنسه بل إزاء الحياة جميعها ؛ فهو بواسطتها يتعلم كيف يتوقع النظام في كل شيء في حياته الفردية وفي تمكيره وفي حياة المجتمع ويتعلم كيف يهيء العدة لمقاومة الطوارئ ، وكيف يوفق بين الوساطة والغاية وكيف يرضى رغبته ويسدد حاجاته بما لديه من الوسائل وكما من درس في الطبيعة يتلقاه الانسان في هذا عن الحيوان والنبات ، كل هذا يقتضى علما بكثير من الحقائق التي تمدنا بها الطبيعة ؛ فالطبيعة معلمة الفرد واليهما يرجع الانسان في علمه بالنظام وفي معرفته بالاسباب والغايات والوسائل .

نعم قد تعمل الطبيعة على هلاك ائفرد أو الجماعة إذا لم يدفع الانسان غائلة قواها التي تهدد حياته وكيانه وبهذا يستطيع البقاء • ألا ترى أن ما رصل إليه الانسان من الأعمال والصناعات لم يكن إلا وسيلة من وسائل تحايله على إخضاع الطبيعة لمطالبه وتسخيرها لقضاء حاجاته ومكافئها في هذا الميدان ؟ فإن الانسان بدأ يعمل ويكد في الحياة بعد أن انتابته عوامل الطبيعة القاسية وأشرفت على القضاء عليه • وما المدنية التائمة إلا حرب عوان على الطبيعة في معظم نواحيها وثمره لتلك الحروب الطويلة التي شهدها الانسان عليها في عصوره المختلفة ، ومن هنا تعددت الأعمال وتنوعت الصنائع في الأقطار المختلفة • وإذا عرفت أن لكل نوع من العمل أخلاقية خاصة يمتاز بها أهله عرفت بالطبيعة من أثر في تكوين الأخلاق ، فهذه أمم البادية والأمم الزراعية قد امتازت بفضائل تنقص أهل الحضرة وهؤلاء سكان الجبال الذين عودهم شطف العيش وخشونته من ضروب الشجاعة ما لا نراه في أهل السهول وقس على ذلك

يتلخص مما تقدم أن لموقف الانسان حيال الطبيعة ناحيتين

(١) ناحية إيجابية ، فهو يراقب الطبيعة وقوانينها ويتبع هذه القوانين بحسب ما يلائم ظروفه وأحواله ويحقق من رغبانه ومطالبه

(٢) ناحية سلبية ، لأنه يحارب الطبيعة وقوانينها إذا كان في محاربتها ما يدرأ عنه خطراً ويعمل على تغيير مجرى الطبيعة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وقد أظهر لنا العلم المعجزات في هذا الصدد فحول الانسان مجارى الأنهار وأزال الجبال وأحدث تطورا كبيرا في أنواع الحيوان والنبات بطريقة التهذيب وانتقاء الأصلح ، وبهذه الوسيلة أصبح الانسان سيدا على الطبيعة لا مسودا لها .

تلك هي علاقة الانسان بالطبيعة أو ضحناها لك وبيننا إلى أى حد تؤثر

الطبيعة في الأفراد والجماعات وإلى أى حد تشكل أخلاقياتهم ومقدار تأثير  
الإنسان بهسه في الطبيعة وماهية هذا التأثير وعمله في الحياة الإنسانية الاخلاقية.  
وننقل الآن إلى النقطة الثانية في البحث عن البيئة وهي علاقة الفرد بالمجتمع  
وتطور السلوك الفردي ونمو الحكم الأخلاقي

### علاقة الفرد بالمجتمع

سبق أن ذكرنا أن الإنسان مدني بطبعه ، وأنه لولا احتكاك الفرد بالفرد  
في المجتمع واحتكاك الفرد بالجماعات والجماعات ببعضها لبعض لما وصل الإنسان  
إلى ما وصل اليه من التطور العلمي والخلقي والعقلي . ولما كان هذا ليس موضع  
بحث أثر الحياة الاجتماعية في تطور الإنسان من النواحي العديدة ، اقتصرنا على  
دراسة السلوك وتطوره ومقدار أثر الاجتماع في نموه لأن السلوك هو ما يعيننا  
الآن بمحله ولكن يحسن بنا قبل أن نتكلم عن تطور السلوك ونمو الحكم  
الخلقي أن نشرح أولاً ماهو السلوك وما هو الحكم الخلقى ثم نشرح كيف نما السلوك  
وكيف تطور الحكم الخلقى معه

### معنى السلوك

في لغة السلوك الشيء الكثير من الغموض وعدم التحديد ؛ فهي تطلق  
ككثير من الاصطلاحات العلمية التي لم تثبت مفهوماتها بعد في معان كثيرة  
مختلفة وإن كانت متقاربة ، فأحياناً تطلق ويراد بها الأدب أو التهذيب فيقال  
فلان حسن السلوك أو سىء السلوك بهذا المعنى أى أنه حسن الأدب أو أنه  
رجل مهذب ، وأحياناً تطلق ويراد بها الناحية الأدبية الأخلاقية خاصة ، وهي بهذا  
المعنى تستعمل كمرادف للأخلاق (جمع خالق) أمالفة « فذلك » لها معنيان : تستعمل  
بمعنى ادخل مثل قوله تعالى « كذلك » لمكانه في قلوب المجرمين » وبمعنى دخل مثل  
« ملك فلان المكان » والمعنى الثاني قريب من المعنى الأخلاقي إذا اعتبرنا مجازاً

أن الأخلاقية طريق مستقيمة يسار فيها . وهناك معنى اصطلاحى آخر ربما استعمل لفظ السلوك فيه من لهم إلمام بلغة أجنبية إذ يستعملونه حينئذ كمرادف لكلمة أفرنجية يراد بها فى أوسع معانيها مجموعة الأفعال الحيوية التى تصدر من الكائن الحى موجهة نحو غاية معينة ؛ فالأفعال الغريزية على هذا المعنى نوع من السلوك وكذلك عملية التغذية عند الحيوان والنبات وما إلى ذلك لأنها كلها أفعال حيوية موجهة نحو غايات وفى هذا المعنى يستعمل هزبارت اسبنسر كلمة السلوك فى كتابه فى الأخلاق إلا أننا يجب علينا أن نفرق بين الأفعال التى ولو أنها بالفعل تحقق غايات معينة كالأفعال الغريزية فى الإنسان والحيوان وكحركات القلب والتنفس وعمليات الهضم والافراز — إلا أنها ليست مصحوبة بشعور ولا غرض ولا اختيار وبين الطائفة الأخرى من الأفعال التى يأتى بها الإنسان وهو يشعر بنية يريد تحقيقها منها ؛ أو كما يقول « كانت » وهو يتكلم عن الأفعال السلوكية الأخلاقية ، هى الأفعال التى يأتى بها الإنسان وعنده فكرة عن الغاية المتجهة تلك الأفعال إليها . فالأفعال الغريزية لاشك ترمى إلى غاية فيها تقع للحيوان أو درء لخطر يهدده ولكن الحيوان عند قيامه بها لا تكون عنده تلك الفكرة التى يتكلم عنها « كانت » فالحيوان إذا يتحرك نحو غايات ولكن ليس له اختيار لهذه الغايات ؛ أو بعبارة أخرى للحيوان فى سلوكه غاية وليس له غرض لكل هذا يحسن بنا أن نقصر كلمة السلوك على تلك الطائفة من الأفعال الإنسانية الإرادية التى تتجه إلى تحقيق غاية من الغايات ويكون للفرد شعور بهذه الغاية واختيار لها ، وتلك هى مجموعة الأفعال الإرادية التى يبحث عنها علم الأخلاق

فسلوك أى إنسان إذاً هو مجموعة الأفعال الإرادية التى تصدر عنه وفق تكوينه الفردى الخاص ، ذلك التكوين الذى نسميه عادة بالخلق ، غير أن

سلوك الانسان لا يتوقف على خلقه فحسب بل على الظروف الملازمة لافعاله ، ومن هذه الظروف ما هو متعلق بالشخص نفسه كالغنى والفقر والصحة والمرض والصيت والشهرة الخ . ومنها ظروف طبيعية واجتماعية . فقد يجهد النمل في ظلام الليل وهدوئه مأمناً يبعثه على السعى في الحصول على ضالته ، وفي ظلام الليل وهدوئه أيضاً يجهد الفيلسوف أو الشاعر أو العالم مغماً حيث تطيب له العزلة فينفرد بمنجاة نفسه فيما فيه خيره وخير الانسانية جمعاء ، وهذا على حد قول العبارة الانجليزية « ان الشفق الذي يرسل الدجاج لينام يخرج الثعالب لتسعى وان زئير الاسد الذي يجمع أفراد ابن آوى يفرق الغنم »

### الحكم الخلقى :

الحكم على أى شئ هو موقف خاص للعقل ازاء الشئ المحكوم عليه؛ فاذا وضعنا الحكم فى قالب لفظى معيناه قضية • ومن المعلوم أن كل علم من العلوم يمكن أن ينظر إليه كطائفة من الأحكام أو اذا شئت فسمها طائفة من المسائل تختص به دون سواه .

دعنا نضع الحكم الاخلاقى فى العبارة الرمزية « س من الأفعال خير » على افتراض ان «س» مجهول يصح الاستعاضة عنه بأى فعل أخلاقى محكوم عليه . هل تستعمل كلمة خير فى هذه القضية كما تستعمل لفظة أخضر أو مستدير أو مناث فى قولنا كذا من الأشياء أخضر اللون أو مستدير الشكل أو مناث أم هناك فرق جوهري بين موقف العقل فى الحكم الأول الذى هو «س من الأفعال خير» والقضايا الثلاث الأخرى ؟ من الواضح الذى لا شك فيه ان مهمة العقل فى القضية الأولى مهمة تقديرية تقويمية وموقفه ازاء الفعل المحكوم عليه موقف المقدر المقوم : فى حين أن مهمته فى القضايا الثلاث الأخرى وصفية وموقفه ازاء الأشياء المحكوم عليها موقف الوصف لها بما هى عليه



من لون أو شكل . فالعقل في الحالة الأولى لا يصف فعلا بما هو عليه في الواقع ولا يقرر حقيقة واقعة اذ الأفعال في ذاتها لا توصف بالخير أو الشر ، أو بعبارة أخرى أن الخيرية أو الشرية ليست في كفيات الأفعال كما أن الألوان والأشكال من كفيات الأجسام - ولكن حمل الخير على الفعل المحكوم عليه معناه استحسنان هذا الفعل وحمل الشر على فعل آخر معناه استهجان والاستحسن والاستهجان موقفان للعقل لا يشترن بهما ازاء أى شيء آخر سوى طائفة الأفعال التي هي موضوع الحكم الاخلاقي ، وهذا وحده كاف في تمييز الاخلاق عن بقية العلوم الأخرى

وعليه فيمكننا أن نعرف الحكم الخلقى بأنه وضع قيمة للأفعال الانسانية الارادية بقياسها بمستوى خاص ذلك المستوى هو الخير . وتختلف الأفعال في خيريتها؛ فمنها ما هو قريب من المثل الأعلى للخير ومنها ما هو بعيد عنه ، وإنا اذا نظرنا الى الاخلاق من حيث أن لها ذلك المستوى الذي تقيس به الأفعال سميناها علما معياريا ، واذا نظرنا إليها من حيث أن ذلك المستوى أمر ذهني مثالي فقط سميناها من علوم المثل العليا .

فاذا قلنا «س من الأفعال خير» فأننا انما نعنى بذلك :-

- (١) أن «س» هي من الأفعال التي ينبغي فعلها
- (٢) أن «س» هذه فعل يحقق معنى الخير أو يقرب منه ، وهاتان الصفتان تميزان الأحكام الخلقية عن جميع ما عداها من الأحكام سواء أكانت أحكام علوم طبيعية وضعية أم أحكام علوم معيارية أخرى ولنتكلم الآن عن نشأة السلوك وتطوره ، ثم نعقب بذكر نشأة الحكم الخلقى وتطوره .

نشأة السلوك وتطوره

السلوك الأخلاقي ككل ظاهرة حيوية ينمو ويتطور في الفرد وفي الجماعة

ولما كان السلوك بمعناه الأخلاقى فرعاً من السلوك الاجتماعى العام كان من الضرورى أن نبحث العوامل الفعالة فى تطوره فى حياة المجتمع أى يجب أن نبحث عن جرائم السلوك الأولى فى العادات القومية والتقاليد والقوانين والشعائر الدينية مستعينين فى ذلك بدراسة الحياة الغريزية للإنسان الساذج وبعض الحيوانات الراقية . ومن العبث وضباع الوقت التكلم عن الإنسان الأول وسلوكه ونظام حياته فاننا لا نعلم عنه شيئاً وانما نحن نعلم فى مثل هذا النوع من البحث على دراسة بعض التباين السذج التى نستطيع معرفة بعض الشئ عنها وبمحت عقليتها ونظمها الاجتماعية مالايزال باقياً منها وما نذكر فى الأحقاب السالفة ، مستأنسين فى دراستنا للنتائج التى وصل إليها علماء النفس فى تجاربهم وابعائهم فى دراسة نفسية الحيوانات وخاصة الأنواع الراقية منها .

من المسلم بآدى ذى بدء أن للحيوان حياة اجتماعية كما للإنسان فى جميع أدوار تطوره وأن سلوك الفرد فى كل من المجتمعين وليد الحياة الاجتماعية ، ومن المسلم أيضاً أن الجرائم الأولى التى نفا منها السلوك الإنسانى هى مجموعة غرائز واستعدادات تطورت تحت الظروف الملائمة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من التعقيد فى حياة الإنسان الراقى اليوم . ولكن فى حين بقى السلوك الحيوانى - سواء فى الفرد أو الجماعة - فى دوره الغريزى ، تطور السلوك الإنسانى بفضل التفكير واللغة وصار إلى ما صار إليه ، وإننا لنجد الحياة الاجتماعية الغريزية ظاهرة بأجل معانيها فى طوائف النحل والنمل والطير ، ولكنها حياة لا يدخلها عنصر التفكير ولا اللغة التى هى واسطة نقل الأفكار من جيل إلى جيل عند الإنسان : فصغار الحيوانات تتعلم وتكتسب التجارب بمجرد غريزة التقليد ، فاذا ذهب جيل أعقبه جيل آخر جرى على سنة سلفه من غير تحويل أو تبديل .

أما أن الانسان أتى عليه زمن كانت الفراز وحدها هي العوامل الدافعة له إلى كل ما يأتي به من الافال كما هو الحال في شأن الحيوانات فهذا مالا سبيل لنا إلى الجزم به وأن كان يعترضه أصحاب مذهب النشوء افتراضا غير أن ذلك لا يمنعنا من القول بما للفراز من أثر كبير في حياة الانسان وتطوره البدني والعقلي والجنسي؛ فهي لأشك عوامل فعالة وبواعث حيوية قوية تدفع بالانسان إلى الفعل وإلى تحصيل ما به خيره واثقاء ما فيه شره تحت إشراف عقله الذي يهيمن على الفراز ويحول من مجراها ويتصرف في أفعالها؛ وكذلك تحت إشراف البيئة التي يعيش فيها الانسان والظروف الاجتماعية الخاصة التي تدعو إلى تشكيل الفراز بالشكل الذي يلائمها : فالانسان والحيوان يشتركان في هذه الطبائع الفطرية الأولى التي منها الفراز ، وفي الانتفاع بها واستخدامها في الصالح النافع لكل منهما إذ بها يضمن كل منهما البقاء ، بقاء الأصلح بوجه خاص ، وبها يندفع كل منهما إلى الحركة والسعي ، وبها تبقى الاجناس وتتكاثر الأنواع، وبها تتأصل الروابط الاجتماعية بين الفرد والجماعة التي يفتنى الفرد إليها، وبها يتق الفرد الفوائض التي تغتاله وتفتال نوعه. فهي الأساس الطبيعي لحياة جميع أنواع الحيوان ( بما فيها الانسان ) وهي التي — كما يقول ماكدوجال — « لو انتزعت من الحيوان لبقى كالساعة المحككة الصنع المتقنة التركيب التي انتزع منها زبركها — أو كالألة البخارية التي هي على أتم استعداد للعمل إلا أنها يعوزها وجود النار فيها »

ويمس بنا الآن أن نذكر الميزات الهامة التي تتميز بها العقلية الانسانية عن العقلية الحيوانية ، تاركين ذكر الفوارق بين الفراز الانسانية والفراز الحيوانية في شكلها العام لعلم النفس .

بمناز المجتمع الانساني — حتى الهمجي منه — عن المجتمع الحيواني بأمر  
منها : —

(١) يمتاز الانسان عن الحيوان بمقدرته على تكوين الافكار واستخدامها  
ونعني بالافكار هنا المعاني المجردة الخالية عن كل الشخصيات المادية ك مفهوم انسان  
ومثالث وجود وفضيلة ومكان وزمان وجوهر وما إلى ذلك — ولا نعني بها  
الصور الذهنية التي هي رموز للجزئيات الحسوسة المشخصة تشخصاً ما . فقد  
اثبتت التجارب النفسية أن الحيوانات — حتى الراق منها — ليس عندها  
أفكار بالمعنى المتقدم — ولكن عندها صور ذهنية وهي الاداة التي تستخدمها  
في تفكيرها — وأثبتت أيضاً أن الانسان — حتى في أدوار طفولته — توجد عنده  
الافكار والصور الذهنية كلاهما . فاذا نحاشى القط مثلاً الوقوع من حائط أو  
شجرة لأن في ذلك إيلا ما له أو قضاء على حياته فليس ذلك لأن القط عنده  
فكرة الألم أو فكرة الموت بل لأن السقوط من الحائط أو الشجرة قد اقترن  
في ذهنه في تجاربه السابقة بألم شعر به — ولو أنك أحسنت إلى حيوان كالكلب  
مثلاً فوجدته يهش ويبش لرؤيتك فليس ذلك لأن الكلب يدرك معنى الأحسان  
أو العطف أو الصداقة بل لأن نكلك الخاص قد اقترن في ذهنه بالذلة التي شعر  
بها عند إحسانك إليه في مرة سابقة

(٢) أنه بفضل وجود الأفكار عند الانسان قد تطور عقله إذ الافكار  
تنمو بنمو الحياة الاجتماعية وازدياد مطالب الانسان ، ونحن نشاهد أنه كلما  
مضى جيل من الاجيال أعقبه جيل آخر ورث عنه أفكاره وزاد عليها أو نقص  
منها أو هذبها بحسب ما تقتضيه ظروفه ومطالبه وتجاربه ودرجة علمه . أما  
الحيوان فبقي في هذه الناحية على ما هو عليه لا يتغير سلوكه إلا قليلاً . وهو  
وإن تغير فليس العامل في تغيره أعمال الفكر وإنما هو قانون بقاء الأصلح الذي

قضى على هذا النوع من السلوك أو ذاك لعدم صلاحيته للحيوان وأبى على هذا النوع من السلوك أو ذاك لصلاحيته وملاءمته لظروفه .

(٣) الميزة الثالثة وهي - كالميزة الثانية - مرتبطة كل الارتباط بالميزة الأولى - وهي أن في الانسان قوة يصح أن نسميها « بعد النظر » اذ الانسان دائماً يتطلع الى الغد القريب أو البعيد ويعدله عدته : يتوقع الحوادث ويهيئ نفسه لملاقاتها وهو في هذا يحاول استخدام ما لديه من الوسائل في تحقيق غاياته - نعم يعد الحيوان عدته للملاقات الطوارئ ويهيئ نفسه لمقابلة الحوادث المستقبلية ولكنه يفعل ذلك مدفوعاً إليه بحالات فسيولوجية بحته : فاذا أقبل فصل الربيع مثلاً بدأت الطيور في بناء أعشاشها واذا أقبل فصل الصيف بدأ الخمل في خزن قوته استعداداً لفصل الشتاء - واذا وضعت بعض فضائل الحشرات بيضها خزنت مع البيض النوع الخاص من القوت الذي يلائم صغارها وسدت على الجميع عشاها وتركته لاتعود إليه مرة أخرى والذي يدفع بهذه الحيوانات الى فعل ذلك حالات فسيولوجية خاصة ناشئة عن تغيرات في الجو أو ظواهر طبيعية أخرى أما قوة « بعد النظر » عند الانسان المبنية على التفكير فقد كانت لها أكبر أثر في سلوكه وفي تطوره حياته من الوجهة الاجتماعية والأدبية والاقتصادية

(٥) وجود اللغة عند الانسان وهي كما أسلفنا أداة التخاطب ووسيلة نقل الأفكار والتجارب من شخص الى شخص ومن جيل الى جيل

كل هذه عوامل أثرت في تطور السلوك الانساني فأبعدته مراحل عديدة عن السلوك الحيواني اذ ليس لها نظير في الحياة الحيوانية - غير أننا نلاحظ أن هناك عوامل أخرى غير هذه اشترك فيها الانسان والحيوان وكان لها أكبر

الإنسان في تطور الحياة الاجتماعية عند كل منهما — وتلك هي طائفة الغرائز المعروفة  
بالغرائز الاجتماعية — وأهمها غريزة الإيحاء أو الاستهواء — وغريزة العطف أو  
المشاركة الوجدانية وغريزة المحاكاة أو التقليد

فغريزة التجمع عند الاثنين الأساس الأول الذي عليه تنبنى الحياة الاجتماعية.  
ولولاها لمعاشت الأفراد منعزلة بعضها عن بعض فقضى بذلك على الأجناس  
ولم يعد ثمة مجال لأي تطور اجتماعي أو غير اجتماعي ..

أما غريزة الإيحاء فيظهر أثرها جلياً في نقل الأفعال بطريقة غير شعورية  
من فرد إلى فرد ومن جماعة إلى جماعة — وهي أيضاً ظاهرة في الحياة الحيوانية  
في تأثير بعض أفراد الحيوانات على البعض الآخر وحملها على فعل من الأفعال  
تقليدياً فيه تقليداً لا تشعر به — وغريزة العطف أو المشاركة الوجدانية ظاهرة  
في كل من الإنسان والحيوان على السواء فإذا شاهد إنسان أو حيوان إنساناً  
أو حيواناً آخر في حالة وجدانية خاصة كحالة الغضب أو الخوف أو اللذة أو الألم  
شاركه في شعوره : وما نشاهد من حركات الناس وتقطب وجوههم  
أو انبساطها أو ابتسامهم أو تألمهم عند مشاهدتهم رواية مسرحية نوع من  
الإيحاء والمشاركة الوجدانية معاً وكذلك ما نشاهد من هرع الكلاب  
نحو كلب متألم ونباحهم بمجرد سماعهم لنباحه ضرب من المشاركة الوجدانية —  
وشعور الإنسان بما تشعر به جماعة من الجبابرة وأفسايقه المتباقة  
أعنى إلى كل ما تقرره الجماعة من غير أعمال تفكر أو مراعاة لمنطق ضرب من  
المشاركة الوجدانية والإيحاء معاً — وكثيراً ما يوجد الفرد متناً في مثل هذه  
الظروف الاجتماعية فيعمل مثل ما تعمل الجماعة ويشاطرهم شعورهم وأفكارهم  
فإن خلا إلى نفسه تولته الدهشة والعجب من فعل ما فعل ورجع إلى ضلوه  
فوجد أن فعله يخالف مبادئه الحقيقية وزعاته وتكوينه العقلي العام : ذلك لأن

عقل الفرد في الجماعة غير عقله بعيدا عنها إذ عقل الفرد في الجماعة هو عقل الجماعة نفسها إن كان يصح لنا أن نتكلم عن عقل واحد للجماعة :

أما غريزة التقليد فيظهر أثرها في محاكاة بعض أفراد جنس من الأجناس للبعض الآخر في حركاتهم وأفعالهم - وتمتاز عن غريزة الایحاء بأن المحاكاة في غريزة التقليد شعورية في حين أنها غير شعورية في غريزة الایحاء

هذا ولا يزال سلطان المحاكاة والایحاء والعطف الغريزي مستحكما حتى في أرق أنواع الهیئات الانسانية تطورا وأكثرها تمدیناً - غير أن الانسان الراق لا يستسلم عادة كل الامتسلاص الى قوة الغريزة ويخضع لحكمها بل يعمل عقله أحيانا فيكبح من جماح غريزته إذا وجد أن من الحكمة أو المصلحة فعل ذلك بخلاف الرجل الممحي أو الطفل اللذين تسوقهما الغرائز سوا - فهما لا يشك أكثر تأثرا بالایحاء لبساطة عقليتهما وضعف قوة التعليل عندهما وغلبة الجهل عييهما - وهما كذلك أسرع إلى التأثر بالمشاركة الوجدانية وإلى التقليد من غيرهما

أما الحيوانات، وخاصة التي لها حياة اجتماعية منظمة منها ، فغرائر المحاكاة والایحاء والتقليد هي العوامل الوحيدة في كل ما تأتي به من الأفعال التي يصح أن نسميها اجتماعية

وليلحظ هنا أن هذه الغرائز الثلاثة الأخيرة، وهي غريزة المحاكاة، وغريزة المشاركة، والوجدانية وغريزة الایحاء، تتفق كلها في أمر واحد وذلك أنه عنها ينتقل أثر من فرد إلى فرد آخر أو من فرد إلى مجتمع أو من مجتمع إلى فرد أو من مجتمع إلى مجتمع : ألا إننا نسمى كلا منها بحسب الأثر المنتقل عنها ، فإن كان فكريا أو إدراكا سمينا الغريزة بالایحاء ، وإن كان وجدانا سميناها غريزة المشاركة الوجدانية ، وإن كان فعلا أو حركة سميناها تقليدا . والواقع أنها

كلها تشير إلى أمر واحد منظور إليه من ثلاث جهات مختلفة . فهي لذلك أشبه بالفرصة الواحدة منها بثلاث غرائز . وكثيرا مايقع انتقال الأثر من شخص إلى شخص فيكون فعلا مثلا يصحبه وجدان وإدراك أو يكون إدراكا يصحبه فعل ووجدان — أو يكون وجدانا يصحبه فعل وإدراك . أى إن الإدراك والوجدان والفعل كثيرا مايتنقل مجتمعة في حالة واحدة من فرد إلى فرد .

### سلوك الرجل الهمجي

قد ظهر مما تقدم ان سلوك الرجل الهمجي وخاصة من الناحية الاجتماعية والاخلاقية لا يكاد يختلف كثيرا عن سلوك الحيوانات الاجتماعية الراقية فهو يأتي مايتأتى به من الأفعال على سبيل التقليد ولأن عرف انقيصة أصبح يألفها ويتطلبها ، وهو وإن كان له شعور في بادئ أمره بعمله التقليدى إلا أن شعوره بالغاية التى يتجه فعله إلى تحقيقها وخاصة إذا كانت غاية أخلاقية ضعيف جدا أو يكاد يكون معدوما بالمرّة ، فالباعث له على الأفعال باعث غريزى غير مرتكز إلى نظر أو تفكير أو تبصر بالمواقب وليس هو فوق كل هذا مالك لفعله ولا مهيمنًا عليه بل هو ينظر الى نفسه كجزء لايتجزأ من القبيلة التى يعيش فيها وهو يعمل مايتفق ومصلحة هذه القبيلة حتى ولو ضحى فى سبيل ذلك بنفسه كما تعمل طوائف النحل بما يتفق ومصلحة الخلية التى تلتئم اليها بدون شعور منها بالغاية التى تعمل على تحقيقها وفى عمل كل من الرجل الهمجي والنحل مثال واضح تظهر فيه غريزتا المحافظة والايحاء بأجلى مظاهرها .

هذا وقد ذكر لنا بعض الرحالة الذين يكتبون عن الحياة الاجتماعية فى الأمم البدائية والقبائل الهمجية الأولية ان أفراد هذه القبائل يعوزهم العاطفة الخلقية لأنهم يفعلون مايفعلون وفق العرف الذى اعتادوه من غير أن يكون لهم شعور وجدانى نحوه : أما إذا أراد هؤلاء الكتاب بالعاطفة الخلقية الحس الخلقى أو



الضعير الذى يبعث صاحبه على الفعل الخلقى فنحن نجاربهم فى أقوالهم ولكننا نخالفهم فى ان القبائل الهمجية يعوزها الشعور الوجدانى : إذ الذى يعوزهم هو التفكير فيما يفعلون لا الشعور الوجدانى نحوه ، فان الوجدان أكثر قوة وأعنف فى الرجل الهمجى نحو كل ماله مساس بقبيلته وتقاليدها ، وهو فى هذا يفوق الحضرى لا محالة بينما يفوقه الحضرى فى ان تفكيره يغلب على وجدانه فيما يأتى به من الأفعال . ويعمل هؤلاء الكتاب رأيهم بقولهم ان الخلق إذا صار عادة للقبيلة وعرفا فقد على طول الزمن صبغته الوجدانية التى تراها ظاهرة فى خالق من هم على نصيب من الرقى أو فر من القبائل السذج

## العرف مرشد السلوك الساذج

### واثر العرف فى الحياة الاجتماعية عامة

للرجل الهمجى مقياس يزن به قيم أفعاله وأفعال غيره فيستحسنها أو يستنكرها وهذا المقياس هو كما سبق قبيلته ومصالحتها : يفعل الهمجى ما يفعل بطريق المحاكاة فإذا عمت الأفعال التقليدية وتكررت وبرهنت التجارب على صلاحيتها للمجتمع رضيتها القبيلة فصارت عرفا لها وعادة أو خلقا وفضيلة ، وكل ما يتناقى مع هذه الأفعال فردول فى نظر الفرد والجماعة ، وهذا أول معيار أخلاقى عرفه الانسان فى تاريخه التطورى ، وأول قانون عهده وهو يظل خاضعا لسيطرته إلى ما بعد خروجه من دوره الهمجى بمراحل عديدة إلا أن العرف لا يرشد الرجل الهمجى فى حياته الخلقية فحسب بل هو يسيطر على حياته الاجتماعية فى نواحيها المختلفة . فالعرف إذن أو العادة القومية أول دور

من أدوار التطور الاجتماعى الذى يعقب الدور الغزوى مباشرة ، فببدل أن يساق الناس إلى أعمالهم سوق الانعام بدافع غرائزهم يضع لهم بعض ذوى النفوذ فيهم مثلا يسيرون عليها وبمضى الزمن وبكثرة التقليد والتكرار تصير هذه المثل عرفا .

وهذا معناه ان العرف كان بادىء ذى بدىء عادة فردية ولكنها عادة فردية لبعض ذوى النفوذ فى ناحية خاصة من نواحي الحياة الاجتماعية كمسائل العقاب والثواب وضروب العبادة والمعاملات وأنواع اللباس إلى غير ذلك . ويجب أن نفرق هنا بين العرف القومى والعادة الفردية (الشخصية) فان العادة الفردية لا شعور فيها ، أما العرف فللفرد أزائه شعور خاص كما أسلفنا ، وقد يصحبه التفكير أحيانا ولكن الغالب فى الناس أنهم يأتون من الأفعال العرفية مالا يفتقون لحظة فى التفكير فيه .

هذا ويحجم العرف حوله ولا سيما فى أدوار تكونه الأولى عناصر مختلفة كثيرا ما يكون لها ارتباط بالدين ، وهذا ظاهر فى عرف بعض طوائف المهنود فى تقسيمهم الناس إلى طبقات كل لها ميزاتها وحقوقها ، وفى عرف قدماء المصريين فى دفن موتاهم وفى عرف كثير من قبائل الهنح فى أنواع من الرقص والعزف الموسيقى ، وهو ظاهر كذلك فى الأزياء والمواصم والأعياد التى أتى بها العرف إلينا من أحقاب بعيدة . ومن أمثلة الأفعال العرفية التى يضح أن تكون موضوعا للحكم الأخلاقى بالمعنى الدقيق ، عرف وأد البنات عند العرب وعرف قدماء المصريين فى إلقائهم كل عام إلى النيل بفتاة من فتياتهم ، وعرف الريفيين من أهل مصر فى أمور كثيرة تتصل بنظم الزواج وإقامة المناسخى والمآتم وغير ذلك .

ومن المستحيل على الباحث فى العرف أن يهتدى إلى الأصول الأولى

التي نبت منها العرف في أى قطر أو قبيلة إذ أننا كلما بحثنا في عرف أو عادة قومية ألفتيناها يرجعان الى عرف أو عادة قومية أخرى وهكذا :

واقعد يبالغ الناس في تقدير أهمية النظر والتفكير في الأفعال الأخلاقية الصادرة عن أرق طبقات الانسان ثقافة وتهذبا : ولكن الانسان حتى في أرق درجات تطوره لا تزال تسوقه العادات القومية ولا يزال يخضع لسلطانها ويحتكم إليها إلى حد يكاد يبعد تصوره ، فليس كل ما يأتى به الانسان الحضري من الأفعال مبنيا على الروية والتفكير المهادى العميق ، فان الحياة أقصر من أن تتسع لمثل ذلك . ولا يزال سلطان العرف ملموسا في الآداب الاجتماعية العامة التي لا تنصب عادة بصيغة أخلاقية بحتة ، فقد يفعل الفرد فعلا ما فيأباه عليه المجتمع فاذا ناقشتم في ذلك قيل له ان فعله يخالف المعروف المألوف وإن من عادة القوم ألا يفعلوه ولا يدلون بحجة أخرى على رفضهم للفعل غير هذه — وهم إنما يعنون بقولهم هذا أن عرفهم الخاص لا يقر مثل هذا الفعل والعرف عندهم كاف في قياس الأفعال ووضع قيم لها

الا أن أفعال الرجل الحضري الراقى تمتاز لاشك عن أفعال الممحي في أنها ليست عرفية قبلية بحتة بل هي إلى حد ما وليدة تفكيره الفردى وتفكير غيره ممن لهم استقلال في الرأي : فن الغلو والاسراف اذن القول بأن المستوى الذى تقيس به أفعالنا في حياتنا الحضرية هو العرف فحسب على حد قول السوفسطائيين والايقوريين كما سبقت الإشارة اليه ، أو هو العقل فحسب كما يقول «كانت» ومن على شاكلة من الأخلاقيين ولكنه مزيج من الاثنين .  
العرف أصل القوانين والأخلاق والعادات القومية الأخرى .

وقد ظهر من كل ما تقدم أننا نستعمل العرف هنا بأوسع معانيه فنطلقه على كل ما صار عادة قومية لازمة من الأمم أو قبيلة من القبائل ، والعرف بهذا

المعنى هو المنبع الذى يستقى منه الانسان كل شئ من قوانين مدنية وآداب اجتماعية عامة ، وقواعد أخلاقية ، أو هو على الأقل الاصل الذى نمت منه كل هذه .

عاش الانسان عيشة قبلية قبل أن يعرف العمران والعيش فى الأمم وكان لكل قبيلة عزفها الخاص ، ولكن سرعان ما دعت الحاجة إلى اتصال تلك القبائل بعضها ببعض أما عن طريق تبادل المنفعة أو عن طريق الغزو والحرب وعن الطريق السلمى الاول حصل التبادل بين القبائل فى العادات ، والتقاليد ، والامور المعنوية ، كما حصل فى الماديات فأدخلت كل قبيلة فى عزفها الخاص كل ما نقلته من تقاليد القبيلة الاخرى مما اتفق مع مزاجها الخاص وحاجتها . أما عن الحرب والغزو فلم تنتصر الغلبة دائماً فى الامور المادية والمعنوية معاً . ومعنى هذا أن تقاليد الغالب دائماً تغير الى حد كبير .— إذ لم تلتهم اتهاماً — تقاليد المغلوب وعن هذين الطريقين أو بواسطة الاحتكاك الاجتماعى فى السلم والحرب تتسع دائرة العرف وتطبق تقاليد على قبيلتين أو أكثر بعد أن كانت قاصرة على قبيلة واحدة ، وهذا ما حدث عند ما اتحدت القبائل اليونانية القديمة وصارت أمة واحدة وعند ما اتحدت قبائل العرب قبل الاسلام

ومن نتائج مثل هذا الاختلاط تحريك العقول المفكرة فى القبائل المجمعة للبحث فى جهات الفرق بين التقاليد والعادات المختلفة واختيار أوفقها وأحسنها أو إدخال شئ من التهذيب عاياً ، والعرف إذا عم ودعى تطبيقه . أخذ صبغة القانون

أما نشأة القانون المدنى عن العرف فتتبع إلى حدوث الأجرام ومعاقبة المجرم على أفعاله التى من شأنها تهديد حياة الأفراد والجماعات لأن الحياة الاجتماعية لا تستقيم مع الفوضى المطلقة بل لابد من وضع حدود لحرية

الأفراد وجزاءات لأعمالهم ، وأول ما كانت القوانين المدنية عرفية تقليدية ثم أخذت صبغتها القانونية لما زادت عموميتها فأصبحت تطبق لا في حالة واحدة بل في كل الأحوال ، ولا على رجل بعينه ، بل على كل الرجال ، ولا على قبيلة واحدة ، بل في القبائل كلها مجتمعة كأمة .

وبمثل هذه الطريقة تنمو القواعد الأخلاقية من العرف إذا بلغت من عموميتها بحيث أصبحت يميزها أفراد قبيلة أو أمة بأسرها

بقي هناك أمور أخرى لا هي بالقوانين المدنية ولا هي بالقواعد الأخلاقية أمثال التقاليد التي تمس نظام المعيشة واللباس وأعياد الأقوام واجتماعاتهم إلى غير ذلك وهذه أيضاً منبعها العرف وهي التي يطلق عليها دون سواها هذا اللفظ عادة .

فاذا انتقلت حياة الجماعات من الدور الممجى الى الدورى الحضرى انقسمت عند هذا الدور الانتقالى العادات القومية المسماة عرفاً ( بأوسع معانى الكلمة ) إلى ثلاثة أقسام :

( ١ ) قوانين يراعى فيها حقوق الأفراد والجماعة لتحميمهم وتعاقب الخارج عليهم

( ٢ ) أخلاق أخذت صبغة أخرى غير الصبغة العرفية البحتة التي كانت عليها بفضل وجود عنصر التفكير فيها .

( ٣ ) أمور لا هي بالأخلاق ولا بالقوانين أتى عليها الاجتماع أو حور منها بحسب ما تقتضيه الظروف . ولا تدخل في دائرة الحكم الأخلاق وهي مثل اللباس والطعام والآداب الاجتماعية العامة .

فن العرف تعلم الانسان كيف يعاقب الفرد أو يثاب على ما يفعله مما له علاقة وأثر في حياة غيره . ومن العرف استرشد الانسان بما يجب أن يفعل من

الافعال لأنه فضيلة وما يجب أن يتحاشاه لأنه رذيلة ، ومن العرف كذلك أن يلبس الرجال والنساء السواد في الحداد في بعض الأمم وأن يأكلوا اللحم كذا من الحيوان في أيام معدودة وهكذا .

### تطور الحكم الخلقى

سبق أن شرحنا ماهية الحكم الخلقى وبيننا الفرق بينه وبين الاحكام الأخرى والآن نبين كيف نما الحكم الخلقى وكيف تطور حتى صار إلى ما صار إليه .

ذكرنا أن السلوك الانسانى يمر بأدوار من انتطور عديدة وأنه فى أرق مظهره يمتاز بالنظر والتفكير والشعور الواضح بالغايات التى يسعى الافراد إلى تحقيقها ، وذكرنا أن هذا السلوك الاخلاقى الراقى يتقدمه دور العرف الذى يقاب عليه التقليد ؛ وان دور العرف هذا دور يقب الدور الغريزي ؛ وأننا إذا بحثنا فى الحكم على السلوك الخلقى الفيناه يمر كذلك بأدوار تطورية تشبه تلك التى مر فيها السلوك نفسه فند ظهرت الافعال الارادية الانسانية التى هى متعلق الحكم الخلقى لم يكتم الانسان بأنه فعل أو شاهد غيره يفعل كذا من الافعال ، بل قدر ووضع قيمة لفعله وفعل غيره واستعمل فى هذا مقاييس متعددة اختلفت باختلاف أدوار تطوره ومعنى أنه قدر وقوم الافعال أنه وصفها بالخير ، أو الشر ، بالحسن أو القبح ، بالصواب أو الخطأ

ومن الواضح أن طريقى النمو فى الحالتين : أى فى نمو السلوك الخلقى ونمو الحكم الخلقى ، تربطهما صلة وثيقة وان كانا مختلفين متمايزين إذ الناس كثيرا ما يحكمون على الافعال بالصواب أو الخطأ بمقياس أخلاقى خاص يتناسب مع درجة تطورهم ومع ذلك تناقض أفعالهم أحكامهم فلا يأتون هم أنفسهم من الافعال ما يتناسب مع المستوى الذى به يحكمون .

### الأدوار التي ميز بها الحكم الأخلاقي

واننا إذا ابتدأنا كمعادتنا بالنظر الى حياة الحيوان الذي تستأنس بدراسته في معرفة تطور الحياة الانسانية من الناحية النفسية والعقلية والخلقية وسألنا أنفسنا عما اذا كان للحيوانات شيء يشبه الحكم الخلقى على الافعال الصادرة عنها أو عن غيرها وجدنا أن بعض الحيوانات الراقية - كالكلاب والقرود والافعال - تظهر أحيانا كأنما تشعر بمعنى الخطأ والصواب : فإذا أتى حيوان فعلا انكرته عليه فظهرت غضبك منه وقرنت ذلك بشيء من التعنيف أو الضرب اقترن الفعل بالتعنيف أو الضرب في ذهن الحيوان اقترانا زمانيا بحيث أنه كلما حدث الفعل تذكر الحيوان الضرب فظهرت عليه غلام الأزواج والخوف من الضرب المتوقع وهذا أمر معروف في علم النفس بتداعى المعاني أو الضمور التهنئة وليس نتيجة لشعور خلقى أو تفكير خلقى ، ومن المبالغة التي لا مبرر لها أن تقول إن للحيوان (أيًا كانت درجة رقيه) شعورا أخلاقيا مهما كان ذلك الشعور ضئيلا : وغاية ما يمكننا القول به هو أن عند الحيوان الراقى الجرائم أو العناصر الأولية التي نفا عن مثيلاتها في الانسان الحكم الخلقى وتطوره ، ولكن فلاسفة التطور بين القوف في تأويلهم لما يظهر على بعض الحيوانات الداجنة - كالكلاب مثلا - من علامات الأسف والندم على فعل ما ينكره عليها أصحابها من الأفعال ، ولو كان أسفها أو ندمها هذا صادرا عن شعور يشبه الشعور الأخلاقي لأنكرت بعض الأفعال على نفسها وغيرها على السواء ، ولكنها تنكرها على نفسها تخسب وذلك لاقترانها في ذهن بالآلم المضاجب لها ، ذلك الآلم الذى تشعر هي به

كذلك استبدل بعض كتاب علم النفس على وجود الشعور الخلقى عند الحيوانات بما رأوه من فعل بعضها وهي التي تعيش عادة في جماعات كما مرأب

الطير وقطعان الغنم أو القبيلة - فانهم قالوا ان مثل هذه الحيوانات تظهر شيئاً من الاستمرار إذا ما خالف أحدها أمراً من الأمور التي ألقتها الجماعة وصارت عرفاً لها ، بل ربما أوقعت الجماعة بذلك المخالف نوعاً من العقاب وأعظم عقاب يوقعونه به هو القتل كما تفعل قطعان القبيلة بالقبيل الضعيف أو الجريح كأنما تقصد بذلك القضاء على كل ما من شأنه إضعاف الجماعة : وظاهر ان هذا عمل غريزي محض لا حكم فيه ولا غرض ولا اختيار

فاذا انتقلنا من هذه المرحلة إلى مرحلة الرجل الممجى ألقيناه يحكم على أفعاله وأفعال غيره ، وكثيراً ما يعاقب أو يثيب بناء على حكمه ، غير إننا نلاحظ ان حكمه لا يكاد يتعدى الاستحسان لكل ما فيه خير لقبيلته والاستسكان لكل ما من شأنه إضعافها أو جلب ضرر لها ، فحكم الرجل الممجى على الأفعال حكماً خلقياً ( وهو النواة للحكم الأخلاقي النامي ) حكم أساسه القبيلة لا الفرد وهذه ظاهرة لا توجد في حياة الأمم السذج فحسب ، بل كثيراً ما نجد في حياة الهيئات الاجتماعية الصغرى الداخلة في الهيئة الاجتماعية العامة . فالأحزاب السياسية والطوائف الدينية والأندية و فرق الكشفة والجيوش وتقابات العمال وما إلى ذلك تعمل دائماً على ما فيه مصلحتها كجموعة وككتلة واحدة بقطع النظر عن مصلحة كل فرد على حدة ، فللأطباء والمعلمين والسياسيين تقاليد يراد بها المحافظة على هيئاتهم وممعتهم ، وللأطباء خاصة قوانين فيما بينهم لا تطبق إلا عليهم ، بل يوكل أمر البت في أفعالهم التي قد تتضارب مع روح مجتمعهم إلى القائمين بأمرهم ، وكذلك الحال في الطلبة في الجامعات الأجنبية .

نرجع إلى الرجل الممجى الذي يتخذ قبيلته أساساً يبني عليه حكمه الخلقى فنجد انه لم ينم فيه بعد التفكير الفردي المستقل ، أو بعبارة أخرى لم تتبلور فيه بعد النفس الفردية فهو لا يزال إلى حد كبير تدفعه الميول الأولية والغرائز



وإذا كان له شعور بفرديته فشعور غامض ممتزج بشعوره «بالنفس العامة» وهي نفس القبيلة تأثيره خير قبياته وشره شرها وغره غرها، والذي يرجع إلى تاريخ الأمم السذج كالعرب في جاهليتها مثلا يجد في تاريخها الأدبي والاجتماعي ما يؤكد ذلك فليس للفرد في هذا الدور ضمير مستقل عن القبيلة لأنه لم تنم فيه تلك القوة ولم ينم فيه بعد التفكير الحر المستقل.

والآن قد ظهر لك اتصال الفرد في الهيئات الاجتماعية الأولية بقبيلته اتصالا ماديا ومعنويا وبأن فناء شخصيته وفرديته في شخصية وفردية القبيلة، فلغرائزه الاجتماعية الساطنة على غرائزه الفردية ولأفعاله التي تمس المجتمع ومصالح المجتمع الساطعة على أفعاله التي تمس ذاته، وهذا ضرب من العبودية سخر فيه الأفراد للجماعة أو لرئيس الجماعة الذي فيه تتمثل سلطة الجماعة وهوذا. إلا أنه ضرب من العبودية لا يشعر به الأفراد لأنه لا فرق فيه بين أحد منهم والآخر ولا يهم كلهم على سواء.

### كيف تحرر الإنسان من هذا النوع من العبودية ؟

وكان لاسبيل للإنسان إلى التخلص من هذا النوع من العبودية لا بتمو التفكير الفردى المستقل وتحريره، وأول خطوة خطاها الإنسان في هذا الصدد هي التخصص في العمل فبعد أن كانت القبائل الإنسانية تعمل جماعات كطوائف النحل والنمل وأسراب الطير وقطعان الغنم والقبيلة تحت إشراف مرشد لها وبعد أن كانت كلها مسخرة للعمل على مصاحبة المجموع كجموع تعمل كلها نوما واحدا من العمل أو أنواعا من العمل محصورة أصبح لأفراد الإنسان بفضل التخصص في الأعمال ذلك التخصص الذي دعت إليه المطالب الإنسانية التي تزداد كل يوم عددًا وتعقيدًا - قسط وافر من الحرية الفردية والاستقلال الذاتي وبعد أن كانت الميزات التي يتمتع بها الأفراد في الأمم السذج معينة محدودة

لا يتطلعون إلى غير ما كل طبقة بحسب منزلتها الاجتماعية من القبيلة (وهذا لإشراك بشأن العبودية) فأصبح الفرد في بعض الهيئات الاجتماعية الراقية اليوم وليس حد للأفاق التي يتطلع للوضول إليها وإن كنا لسوء الحظ لا تزال يرى آثار ذلك النظام الاستعبادي القديم موجودة حتى في أعظم الأمم الراقية في عصرنا الحاضر. ومن آثار عدم التنوع في العمل والتخصص في نواحيه المختلفة ما تعلمون من تاريخ نظم الإقطاعات في البلاد الزراعية حيث ملاك الأرض هم الأرباب وحيث يعملون «العلاخون» مسخرون لهم يعملون جميعا لخدمتهم جريا على تقاليد درجوا عليها وورثوها جيلا عن جيل.

نعم أن هناك نوعا من التخصص في العمل في الهيئات الاجتماعية الدنيا الحيوانية كانت أو انسانية ولكنه تخصص غريزي في الحيوان إلى تقليدي في الانسان ولكن التخصص في العمل يضحية شعور الفرد بشخصيته شعورا واضحا والذي يبنى على اختيار الفرد نفسه لا يوجد الا عند أفراد الأمم الراقية الأكثر حظا في التطور، فنمو الشعور بالفردية اذا ونمو التخصص في العمل يسيران جنبا إلى جنب بل هما ظاهران للحياة الاجتماعية في طور من أطوارها لا يمكن التفرقة بينهما وهما عاملان قويان في تطور السلوك الخلقى، إذ شعور الفرد بشخصيته وادراكها كمصدر تصدر عنه الأفعال ومنه يمكن أن يستمد الحكم عاينا ومعرفة بأنه مهما اشتدت دوايله بالجماع، فإن له إرادة خاصة به كل هذه هي عوامل أولية يتكون عنها فيما بعد القوة الاخلاقية المعروفة بالضمير.

الحكم الاخلاقى في الدور الممضى منصب على الفعل نفسه

أما حكم الرجل الساذج فنصب في هذا الدور على الفعل نفسه وما يترتب عليه من نتائج يقطع النظر عن الفاعل للفعل أو الباعث عليه، فهو يقيس الأفعال بمقياس جادى ليتناسب مع مصلحة قبيلته من غير ما إدراك واضح لنفس فردية.

لها عالم خلقى خاص يصدر عنه افعاله ، واذا كان الرجل الممجي لم تتبلور فيه  
تفصيلته بعد كما أسلفنا فاحرى به الا يستطيع ادراك تفسيات غيره من الرجال  
— كتنفسيات مستقلة لها عواملها الاخلاقية الخاصة — فيحكم على هذه النفسيات  
ويقدر الأفعال الصادرة عنها

على ان الرجل الساذج في هذا الدور من التطور قددرج كما أسلفنا على فعل  
أفعال ورثها عن القبيلة وورثتها القبيلة عن أسلافها وهي تورثها أعقابها ، أفعال  
برهنت التجارب على صلاحيتها للقبيلة ، فهو لو يسأل نفسه إذا ما كانت هذه الافعال  
ملائمة أو غير ملائمة لما تتطلبه القبيلة ، صالحة أو غير صالحة لها — بل هو يأتيا لأنه  
اعتاد الاتيان بها ولأنها هي وما عائلها من الأفعال التي تميزها القبيلة وتمسحها  
وهذا النوع من الحكم الخلقى ليس قاصرا على الرجل الممجي فحسب بل هو  
مشاهد في الأمم التي قطعت المراحل العديدة في التطور الأخلاقى والاجتماعى  
وهاك « الباذة هو ميروس » الشاعر الاغريقى الكبير التي لا نكاد نرى فيها أحكاما  
أخلاقية على معاصرى هو ميروس من اليونان ولا على أخلاقهم بل كل ما نجد  
فيها هو وصف لأعمالهم : فنرى كما يقول « سيلي » أن التفرقة بين الصواب  
والخطأ ( والصواب والخطأ يشيران إلى قانون أى يحكمان على الفعل من حيث  
موافقته أو مخالفته لقانون بخلاف الخير والشر فانهما يصفان الأفعال نفسها  
ونتائج الأفعال ) لا يكاد يشعر بها ، وان تقسيم الناس إلى بررة وشريرين  
لا نكاد توجد بالمرء كثيرا ما قيل عن الالبازة أنها ليس فيها شرير وليس  
السرفى هذا أن هو ميروس لا يصف الافراد الذين يتكلم عنهم بأنهم لا يأتون من  
أفعال الشر شيئا فان أحدا من شخصيات الالبازة لا يسلم من اسناد أشنع  
الأفعال وأقبحها اليه ، بل السر هو ان الشاعر لم ينظر الى هذه الأفعال نظرة  
استنكار قوية ويرأ من فاعليها كما هو الحال في الشعراء الذين أتوا من بعده

فهو لم يستطع أن يتصور الرجل الفاضل الذي من دأبه الخير، ولا الشرير الذي من دأبه الشر لأنه بالرغم من ذكره لبعض الجرائم التي يعتبرها شراً أو على الأقل غريبة وخطرة كقتل الرجل أباه أو من يتوصل إليه فإنه لا يزال يعتبر الناس سواء في مقدرتهم على الاتيان بمثل هذه الجرائم تحت تأثير اشعالات نفسية خاصة .

### دور القانون

يذهب الدور المذهب الآنف الذكر دور آخر تظهر فيه انقوائن الوضعية التي تضمن حرية الافراد ومصالحهم وحياتهم فيمتنع الفرد عن اتيان فعل من الأفعال . لا لأن العرف والتقاليد لا تسمح به بل لأن القانون يحرمه وفي هذا الدور يقوى إدراك الفرد لمعنى الصواب والخطأ كما أسلفنا فهو لا يفعل ما فعله «هوميروس» فيكتفي بوصف الفعل بأنه شراً أو غريب أو مخالف للمألوف والعادة بل يفضض غضبة صادقة للقانون إذا ما تعداه غيره ، ويشعر بألم الندم إذا خالفه هو نفسه ، لا بل هو يزيد على هذا بأن يقسم الناس إلى طائفتين طائفة تطيع القانون وتحترمه وهي لهذا جديرة منه بالاحترام ، وأخرى تخرق القانون وتعداه ونصيبها منه النقد والازدراء لأنه قد ظهر له مستوى جديد يقيس به أفعاله وأفعال غيره ويحكم به على الأفعال بالصواب أو الخطأ

الا ان الحكم على الأفعال بالصواب أو الخطأ اذا كان مستنداً إلى القوانين الوضعية لاغير ليس حكماً أخلاقياً بالمعنى الصحيح وان كان يصحبه شيء من الشعور الأخلاقى الذي لم يتكامل بعد ؛ لأن متعلق الحكم الخلقى أخلاق الناس وبواعثهم ومقاصدهم لا مأتاتى به أفعالهم من نتائج لها أثر خارجى فى حياتهم العملية ومتعلق القانون الوضعى فى أى أمة انما هو الأفعال الخارجية من حيث ما تحدثه من أثر فى حياة الناس الاجتماعية

ويتلخص القول في هذا الدور في أن الحكم الأخلاقي فيه مستند الى القوانين الوضعية وأنه لا يزال ينصب على الفعل ، وإن كان انصباه على الفعل هنا من ناحية الصواب أو الخطأ لا من ناحية مجرد انفع أو الضرر وطبيعي أن يعقب هذا الدور دور ثالث يستند فيه الحكم الأخلاقي لا الى العرف ولا الى ايمان الوضعي ، بل الى النفس التي تكون قدغت فيها المبادئ التي ترشدنا الى السلوك الخلقى الصحيح . هذه المبادئ التي سماها علماء الاخلاق باسماء متعددة كلها تشير الى شيء واحد اذ أطلقوا عليها اسم الضمير والعقل ، والحاسة الخلقية ، والعاطفة الخلقية ، وما الى ذلك .

ولا يصل الانسان الى هذا الدور الا اذا تحرر تفكيره واستقل على النحو الذى ذكرناه ؛ والانتقال من الحكم على الأفعال بواسطة القوانين الوضعية الى الحكم عليها بواسطة القوانين الخلقية ظاهر فى حياة الأمم التي لم يتكامل نموها الاخلاقى بعد ، كما هو ظاهر فى الوصايا العشر عند اليهود <sup>١</sup> هذه الوصايا تجمع بين نوعين من النواحي :

١- نوع تضمن الحكم على أثر خارجي ، وذلك مثل الوصية القائلة بعدم السرقة .

٢- نوع تضمن الحكم على أمر قسوى محض ، مثل الوصية الناهية عن الجسد ولا يزال الناس يجمعون بين القانونين الوضعي والخلقى ، ماداموا لم يتم فيهم الشعور الخلقى الى درجة كماله

وربما شك من لا ثق له بالانسانية ، مثل «عماويل كانت» فى وجود أناس يحكمون بالقانونين الخلقى وجده فى حكمهم على الأفعال وفى اتيانهم بها

م ٤ : أخلاق

### الدور الثالث والأخير

فإذا وصل الانسان الى درجة من التطور الاجتماعى مزجت فيه العادات القومية بالقوانين الوضعية والالهية، وهذه بالقوانين الخلقية. وتنوعت فيها لوظائف التى يقوم بها الانسان فى مجتمعه، وتعددت رغباته ومسئوليته، وأصبح لايعنى بقبيلته فحسب بل بأمتة وعائلته وأهل صناعته وقسمه وبالانسانية جمعاء، كل له مطالب ورغبات يعترف بها هذا القانون أو ذاك، وهذا المطالب تعارض مع رغباته ومسئوليته أحيانا، وتتفق أحيانا، وقد يمجدها القانون الخلقى ويررها القانون الوضعى أو الالهى، كما هو الحال فى حياتنا الاجتماعية الخاضعة يصبح الانسان وهو تتنازعها عوامل كثيرة المختلفة فيدعو هذا الى التفكير والنظر للتوفيق بين القوانين والتوحيد بين المطالب بقدر ما تسمح به إمكانية الجميع، وهو بتفكيره هذا انما يحاول الوصول الى مستوى أعم من الجميع ليحكم اليه فى البت فى أموره كلها

وكثيرا ما يلجأ الى نفسه؛ فيبحث فيها عن ذلك المستوى فيجد كأن صوتا داخليا يناديه أن أفعل كذا أو لا تفعله، وهذا الصوت النفسى الداخلى هو ما اصطلاح الناس على تسميته بالضئير الذى سترى كيف تطور من أبسط مظاهره حتى وصل الى وصل اليه فى هذا الدور؛ أى حتى صار قانون القوانين أو القانون كما يقول «بطلر» الفيلسوف الانجليزى الذى لو أتيت له الظروف لحكم العالم بأسره

يسأل الانسان نفسه عما يجب فعله وما يجب تركه مستعتبا بما وصل اليه من نتائج تجاربه، وما وصل اليه علمه من نتائج تجارب الاجيال التى سبقته؛ ليحدد موقفه إزاء نفسه، وإزاء الهيئات الاجتماعية الأخرى التى يرتبط بها، وإزاء أمتة بل إزاء العالم الانسانى الذى أصبح يشعر بأنه جزء لا يتجزأ منه

بدفع بالإنسان التفكير في هذه المسائل كلها الى البحث عن الأساس الحقيقي  
للاحكام الخلقية، وفي بحث الانسان في هذا الأساس يهتدى الى وضع مذهب  
أخلاقي لنفسه تحمل فيه المبادئ العامة الخارجة عن حدود الزمان والمكان  
والأفراد محل قوانين العرف والقوانين الوضعية الجزئية، سواء أكانت للقبيلة  
أو الأمة.

## الضمير

قد مهدنا للكلام عن الضمير بذكر بعض الشيء عن الحكم الأخلاقي  
وتطوره؛ اذ الحكم الأخلاقي الذي هو تقدير للأفعال الانسانية الأرادية  
أخص ظواهر الحياة النفسية في ناحيتها الخلقية، وإن شئت فقل أخص ظواهر  
الضمير لأن الضمير بالرغم من كثرة الآراء الفلسفية في طبيعته ليس شيئاً آخر  
من تلك الناحية النفسية المذكورة، وهو الأصل الذي يصدر عنه الحكم  
الخلقى. ولما كان لكل إنسان مهمات يمكن درجة رقيه وتطوره العقلي  
وانتمسى حكم على الأفعال الخلقية، كان لكل انسان ضمير ما يصدر عنه حكمه  
الأخلاقي، ألا أن الضمائر تختلف في درجة رقيها وتطورها، كما تختلف الأحكام  
الخالقية الصادرة عنهم.

### شرح كلمة ضمير من الناحية اللغوية والأخلاقية

يقول صاحب «المصباح» وضمير الانسان قلبه وباطنه والجمع ضمائر....  
وأضمر في ضميره شيئاً عزم عليه بقلبه، وفي «القاموس» والضمير.... السر  
رداخل الخاطر، الجمع ضمائر، وأضمره أخفاه، والأرض الرجل غيبته إما بسفر أو  
بموت. وظاهر من الاستعمال اللغوي أن الضمير أمر خفي في النفس لا يدري

الانسان كنهه أى أنه قوة من تلك القوى المعنوية الغريبة المودعة في القلب أو الباطن ، وفي هذا المعنى أشار إليه فلاسفة الاسلام ومتصوفوه ، حين تكلموا عن قوة المحاسبة والمراقبة النفسية وهى من غير شك ما يعنيه الأخلاقيون اليوم باسم الضمير . ومن أراد الاستزادة في هذا الموضوع فليراجع ما كتبه متصوفو الاسلام . مثل الغزالي في إحيائه ، والسراج في لمعه ، والقشيري في رسالته .

أما اللفظة المستعملة في كثير من اللغات الأوروبية المتقابلة لكلمة ضمير « لفظة كونشيانس » فشتقة من أصل لاتيني معناه الشعور بالخطأ ، وظاهر أن معناها اللغوي أقرب إلى الاصطلاح الأخلاقي من المعنى اللغوي العربي ولكنها بالرغم من هذا تستعمل استعمالات أخرى تزيد في غموضها ، وتبعدها قليلا عن المعنى الاصطلاحي فهي

( ١ ) تستعمل مثلا ويراد بها الشعور بمعناه العام كما هو ظاهر في كتابات « ملبرانق » الفيلسوف الفرنسي ( ١٦٣٨ - ١٧١٥ )

( ٢ ) كانت تستعمل في اللغة الانكليزية استعمالا غير محدود في معنى الشعور والحساسية والتفكير ، وظلت على ذلك زمنا حتى حدها العرف وصقلها بعد استعمال بعض الكتاب الانجليز لها في معنى اصطلاحى أخلاقى ، ولا سيما بعد كتابات جوزف بطر ( اسقف انجليزى توفى سنة ١٧٥٢ )

( ٣ ) بالرغم من استعمال « بطر » لهذه اللفظة في معنى أخلاقى خاص لا يزال يحوطها الشيء الكثير من الغموض في اللغة الانكليزية ؛ فلها تارة تستعمل ويراد بها الشعور بالذمة والألم وخاصة الشعور بالألم المصاحب للتفكير في الأفعال المخالفة للواجب ؟ وفي هذا المعنى يستعمل « جون استوارت ميل » كلمة الضمير كما سيأتى ذكره بعد : أى انه يفهم من كلمة الضمير معنى القوة العاتية المؤتونة على



فعل كل ما هو مخالف للقانون المطلق . ومن ذهب هذا المذهب من كتاب  
الانجائز أيضا «كارليل» الذى كان يعتقد أن الضمير وليد الشعور بمخالقة القوانين  
وهذا ظاهر فى عبارته المأثورة عنه التى يقول فيها : «لولا المعصية لما ربيت فىنا  
ضمائر» أى لولا المعصية لما شعرنا بذلك الألم الخاص الذى نشعر به عند مخالفتنا  
لقانون ما .

(٤) يستعمل الضمير ويراد به أيضا مجموعة المبادئ الأخلاقية الأولى :  
أى المبادئ الأولية العامة التى يدين بها جميع الناس ، كبداية حرية الفرد ، ومبدأ  
العدل ، ومبدأ أحقية الفرد بملك ما يملك ، إلى غير ذلك .

(٥) وأيضا يراد به مجموعة المبادئ الأخلاقية الخاصة التى يسيّر  
بمقتضاها فرد من الأفراد : أى مجموعة المبادئ التى يعمل بمقتضاها الفرد والذى  
تكون أخلاقيته

وظاهر أن هذه المعانى الثلاثة الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا ، إذ الألم الذى  
يصاحب مخالفة ما هو حق أو صواب فى نظر فرد ، هو الألم الذى يصاحب  
مخالفة المبادئ الأخلاقية التى يدين بها فرد من الأفراد ، وهو أيضا الألم الذى  
يصاحب مخالفة المبادئ الأولية العامة . يغضب الانسان ويشعر بألم عميق  
إذا اعتدى آخر على حريته الشخصية فسلبه إياها ، فهو يغضب لمخالفة ما يعتبره  
واجبا مقدسا يجب الاحتفاظ به ولكنه فى الوقت نفسه يغضب ويألم لمخالفة مبدأ  
الحرية الذى أصبح يكون جزءا لا يتجزأ من شخصيته الأخلاقية ، وهو  
كذلك يغضب ويألم لمخالفة مبدأ عام لا يعتبره هو وحده واجبا مقدسا ، بل  
يعتبره كذلك الناس جميعا .

ولكن هذا لا يحدد معنى الضمير ولا يميز الضمير عن أى شعور وجدانى

مؤلم يصاحب مخالفة القانون أيا كان نوعه : فنحن نشعر بوجودان ، أولم عندنا ما يخالف أو يخالف غيرنا القانون الوضعي والديني والعرفي . قبل نسمي الشعور في كل حالة من هذه الحالات ضميرا ؟ وإذا كان كذلك أليس في هذا إخراج للضمير عن دائرته الخلقية ؟

أين الفرق إذا بين غضبة الإنسان وألمه لمخالفة المبادئ الأخلاقية ، وغضبه وألمه لمخالفة أي قانون آخر دينيا كان أو وضعيا أو اجتماعيا أو عرفيا أو مابيعيا أو عقليا ؟ قد شعر الاخلاقيون بهذه الصعوبة الجوهرية فحاولوا تذليلها ولكن غاية ما فعلوه هو أنهم سمو الشعور المؤلم المصاحب لمخالفة القوانين الخلقية بالضمير ، وأطلقوا على الأنواع الأخرى اسم شبه الضمير ، ولكن إلى أي هذه نحتكم إذا تضارب منها إثنان أو أكثر ؟ فكثيرا ما يخرج الإنسان على قانون اجتماعي عند قيامه بواجب اخلاقي أو ديني ، وكثيرا ما يخرج على قانون اخلاقي ، عند قيامه بواجب يقتضيه القانون الوضعي ، فإلى أي الشعورين نحتكم ؟ أإلى الشعور نحو القانون الخلقى ؟ أم إلى الشعور نحو القانون الديني أو الاجتماعي أو الوضعي ؟

(٦) وغالبا ما يستعمل الضمير ويراد به القوة التي بها نحكم على الأفعال بالصواب والخطأ ، بالخير أو الشر : فأحيانا يراد به قوة الحكم هذه عند الفرد وأحيانا عند الجماعة فيقال ضمير فلان ، وضمير القوم ، وضمير أوروبا ، وضمير الإنسانية ، أي وجهة نظر الفرد أو الجماعة كهيئة لها شخصية معنوية آراء أمر من الأمور الأخلاقية .

ومثل هذا التخصيص في معنى الضمير ليس أقل ظهورا في لغتنا العربية اليوم فنحن نستعمل هذا اللفظ في كل المنافي المتقدمة بلا استثناء ، وهامى جرائدنا

ومجلاتنا مفعمة بها : فالناظر فيما يكتبه الكتاب اليوم لا يعجزه أن يرى أن هذه اللفظة مستعملة بمعنى القوة التي ترشدنا الى الصواب والخطأ، والغير والشر، وبمعنى الشعور الوجداني بالألم المصاحب للتفكير في فعل يخالف القانون الخلقى، وبمعنى الشعور الوجداني المصاحب لمخالفة أى قانون، وبمعنى مجموعة المبادئ الخلقية التي يدين بها جماعة من الجماعات، أو فرد من الأفراد، وبمعنى القوة التي تحكم اليها في أى معضلة من المعضلات، سواء كانت أخلاقية، أو اجتماعية، أو سياسية، وبمعنى القوة المؤنبة على الافعال المخالفة لمستوى من المستويات .

فهو تستعمل كمرادف للعقل بأكمله، وللعقل كقوة التفكير، وللعقل كقوة وجدانية حساسة، وبمعنى المبادئ التي هي جزء من محتويات العقل، وغير ذلك من التضارب الذي يندر أن نجده في استعمال أى لفظ آخر . ويكفى هذا لا يضاح الغموض الذي يحيط بهذه الكلمة، ذلك الغموض الذي يلبس عادة من النظر في أمر لا وسيلة لنا الى ادراكه ادراكا مباشرا ؟ فأنت لا تدرى ما هو الضمير كما لا تدرى ما هي النفس ولا ما هو العقل، ولا تدرك الضمير ادراكا مباشرا، وإن كنا نفهم بأثره وسلطانة في حياتنا النفسية العميقة، كما أننا نشعر بأثر النفس ونفهمها عن طريق آثارها وظواهرها . فالضمير لا شك ظاهرة خفية والبحث عن ماهيته غاية في الغفاء، إذ النفس ذاتها من الغفاء بمكان من حيث ماهيتها والضمير قوة من قوى النفس، بل ربما زاد الضمير غفاء أننا كثيرا ما نشعر بتأنيب نفسى وألم وجداني عميق عند مخالفتنا مبدأ من المبادئ من غير أن ندرك ذلك المبدأ المخالف إدراكا واضحا جليا، فنفسر بالخطأ أو المعصية وبالوجدان المؤلم الذي يصحب عادة مثل هذه الحالة واكتفينا لا تدرى أى مبدأ تعدينا . والسر في ذلك أن المبادئ والتقاليد أيا كان نوعها تنزل الى مستوى

العادة فيصحبها بكثرة المران والذرية قليل من التفكير أو لا تفكير مطلقا أي أنها تصبح خالقا للفرد ، وخالق عادة وديدن . فإذا أتى الإنسان فعلا مخالفا لخالقه: أي لمبدأ من المبادئ التي يتألف منها خلقه ، ولم يدرك أدرا كما واضحا جلجا ذلك المبدأ الذي خالقه وكان شعوره قاصرا على مجرد وخز الضمير وتأنيبه زاد ذلك في صفوبة ادراكه للضمير أو معرفة بعض الشيء عنه

وليس اختلاف الناس في ماهية الضمير ومعناه وطبيعته قاصرا على العامة منهم . بل إن الفلاسفة الأخلاقيين أكثر تحجطا وتناقضا في الآراء في هذا الموضوع ، وأظهر ما يكون ذلك التخصبط في آراء تلك الطائفة من الفلاسفة الذين حاولوا أن يشرحوا الضمير شرحا ميتافيزيقيا ، بحثا من غير استعانة بالتجربة أو استئناس بقواعد علم النفس ، ولو أنهم بحثوا الضمير بحثا نفسيا ونظروا إليه نظرة المتأخرين من الباحثين واعتبروه ظاهرة نفسية يمكن معرفتها بمشاهدة آثارها الخارجية وأنها لا تختلف كثيرا عن الظواهر النفسية الأخرى لكانوا أقرب إلى الصواب وأبعد عن التناقض ، وأنا ليطول بنا الشرح إذا حاولنا أن نبين الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء الكتاب بتخطيهم أبسط القواعد النفسية التي يقرها علم النفس الحديث ولذلك سنقتصر قولنا على ذكر آراء الأخلاقيين على مختلف طبقاتهم ثم نتقدم بقدر ما تسمح به الحاجة .

### أصل الضمير

ومهما تعددت وجهات النظر الفلسفية في أصل الضمير ونشأته فأننا يمكننا حصرها كلها في وجهتين هامتين ، الأولى وجهة الذين يقولون إن الضمير قوة جبلة مطبوعة في نفس الإنسان ، الثانية : وجهة أتباع الذين يسمونها قوة كسبية وليدة الحياة الاجتماعية ، غير أن العناصر الأولى التي تستند إليها في نشأتها وتطورها

عناصر طبيعية أصلها الغرائز الفردية والاجتماعية . وقد نشأ عن كل من هاتين الوجهتين مذاهب متعددة ، إلا أنها لا تختلف في الفكرة الأساسية التي بنيت عليها بل في التفاصيل التي أدخلها أصحاب كل مذهب على الفكرة الأصلية . وهناك قول ثالث وهو قول الذين يرون أن الضمير أمر كسبي محض . إذ يعنون به مجموعة الآراء والمبادئ الخلقية التي ورثها الإنسان عن المجتمع . ولكن مثل هذا القول لا يستند إلى حجج قوية لأن مجموعة آراء أو مبادئ خلقية لا قوة ولا سلطة لها : وإنما السلطان والقوة للنفس التي تقوم بها هذه الآراء والمبادئ : والضمير لا شك سلطة من السلطات ، والسلطة لا بد أن يكون لها شيء يقومها .

هذا وقد يرى الباحث في المذاهب الأخلاقية على اختلاف أنواعها أنها تنقسم إلى طائفتين كبيرتين تشبهان الطائفتين اللتين تنقسم إليهما المذاهب التي تبحث في أصل المعرفة الانسانية .

الأولى : طائفة المذاهب التي تفرعت عن المذهب الذوقي أو مذهب البديهة أو الجبلة .

الثانية : طائفة المذاهب التي تفرعت عن مذهب التجربة الذي ظهر في شكله الحديث باسم مذهب التطور ، والناظر في هذين المذهبين يجدهما في الواقع مذهبين في أصل الضمير وماهيته : فإن الطائفة الأولى تنظر إلى الضمير كقوة طبيعية داخلية لا تعترف بالبرهان والدليل ، أما الطائفة الأخرى فتقول إن الضمير وُلد التجربة أو وُلد الحياة الاجتماعية أو وُلد التطور ويتبع قول كل من الفريقين نتائج لا بد منها ، فيتبع الرأي الأول القول بأن المبادئ الأخلاقية مبادئ بديهية أولية مطبوعة في النفس الانسانية ، ويلزم من الرأي الثاني أنها كسبية

تتوقف في وجودها على وجود حياة اجتماعية ، واحتكاك الأفراد بعضهم مع بعض واحتكاك الجماعات بعضها مع بعض ، واحتكاك الأفراد بالجماعات المختلفة ، ويعزز الأولون مذهبهم بقولهم : —

(١) ان للقوانين الخلقية سلطانا يلزمنا بفعل ما هو موافق لها وترك ما هو مخالف . وان مثل هذا السلطان لا يشعر به الانسان في الامور الاخرى التي يكتسبها الفرد في حياته عن طريق تأثره بالجماعة : أي في الامور الاجتماعية التقليدية البحتة ، فاذا اعترض معترض بأن الانسان يشعر بنوع من الازام والخضوع للقوانين العرفية البحتة وهي تقاليد مكتسبة ، ردوا على هذا بقولهم ان الشعور هنا إنما هو شعور بسلطة خارجية عن النفس ليست منبعثة من النفس ذاتها أي إنما هو الخوف من لوم الناس وتقمطهم أو الرجاء في مديحهم وثنائهم ، وهذا يختلف عن الشعور بوجوب فعل انفع لأنه خير في ذاته أو وجوب تركه لأنه شر في ذاته ذلك الوجوب التي تلزم به النفس نفسها

(٢) إن هذه القوانين عامة غير قاصرة على بيئة معينة أو فرد معين بل هي مبادئ يدين بها الناس جميعا ولا يختلفون فيها مهما كان اختلافهم في أحكامهم على الافعال الجزئية التي تطبق عليها تلك المبادئ ، وهذا يدل في نظرهم على أنها مبادئ أولية بدئية ذوقية مستقلة عن التجربة

## مذاهب الأخلاقيين في ماهية الضمير

(١) مذهب القائلين بأن الضمير حاسة خالقية

ذهب بعض الأخلاقيين إلى القول بأن في الإنسان حاسة داخلية فطرية موضوعها الخير والشر، كما له حواس عضوية موضوعاتها المرئيات والمسموعات والمنذوقات والملموسات، وغنى عن البيان أنهم لم يقصدوا بالحاسة الخلقية حاسة عضوية تشبه حاسة البصر والسمع مثلاً، بل قوة مضبوطة في النفس لها قدرة على إدراك الخير والشر وتقدير الأفعال الخيرة والشريرة، كما للإنسان قوة نفسية داخلية بها يدرك الجمال ويقدر الأشياء الجميلة، إذ الحاسة العضوية ينحصر عملها في مجرد التأثير بالأشياء المحسة، أما الحكم عليها فن وظيفة العقل وأشهر القائلين بهذا الرأي فيلسوفان انجليزيان هما شافتسبري وهامتشون « ولد الأول سنة ١٦٧١ وتوفى سنة ١٧١٣ - وولد الثاني سنة ١٦٩٤ وتوفى سنة ١٧٤٧ » يقول شافتسبري في مقالة له في هذا الموضوع « لو سألتني سائل عليه سيما الرجل المذهب وقال لم تتحاشى أن تكون قدرا وأنت بمعزل عن الناس؟ لا اعتقدت بادئ بدء أن الرجل الذي يستطيع أن يسأله مثل هذا السؤال قدر في نفسه وأنه يصعب على أن أحمله على إدراك معنى النظافة؟ ومع ذلك فلا يمنعني سؤاله هذا من أن أجيب « بأننى أتحاشى القذارة وأنا في معزل عن الناس لأن لى أنفا أشم به « فإن هو ألح في السؤال وقال « هب أنك مقرر فلا تستطيع الشم أو أنك كرهه الرائحة بطبعك » أجيبته « اننى أكره أن أرى نفسى قدرا كما أكره أن يرانى الناس كذلك » فإذا قال « هب أنك في ظلمة ( لا ترى فيها نفسك ) أجبت « حتى في هذه الحالة وعلى افتراض اننى ليس لى أنف

يشم ولا عين تبصر؛ فإن إحساسى بالامر يبقى كما هو، فإن طبيعتى لتشمئز كلما فكرت فى القذارة : ولو لم تفعل ذلك لكانت طبيعة دنيئة حقاً، ولكرحت نفسى لأنها تقس حيوان : ومثل هذه النفس لا أستطيع اكرامها ما دامت لا تأتى ما يليق بها كطبيعة انسانية : وكذلك اذا سمعت الناس يتساءلون لم يجدد بالرجل أن يكون نزيها وهو معزل عن الناس ؟ فأنتى لا أريد أن أصرح برأى فىمن يسألون مثل هذا السؤال ١ » وغرض شافقسبرى من كل هذا أن يقول ان الرجل الفضل يرشده الى أفعاله الفاضلة طبعه أو قوة خلقت فيه ، وهذا الطبع أو هذه القوة هى التى سماها الكتاب الاخلاقيون من بعده بالضمير ولا يمنع قول شافقسبرى بأن المرشد الى الفضيلة قوة طبيعية موروثه فى الانسان من أنها كسائر القوى النفسية قابلة للتهديب والتنمية؛ إذ هى تنمو وترعرع اذا تمهدها الانسان وهياً لها البيئة الصالحة . لنموها، وهى تضعف وقد يموت اذا أهملها : كما أن العقل البشرى منطقى بطبعه : أى أنه يسترشد بنوره الفطرى فى تقدير الاحكام من حيث صحتها وخطوها ، وليس هذا معناه أن الناس جميعا منطقيون بالعقل فى تفكيرهم؛ إذ مراعاة القوانين المنطقية يحتاج الى الدربة والمران والتهديب والتربية العقلية الملائمة وتغذية العقل بالتفكير الصحيح وفقد التفكير المخطىء، وكذلك الحال فى الحاسة الخلقية، والحاسة التى بها يدرك الجمال ؛ فانهما وان كانا قوتين من قوى النفس أو ناحيتين من نواحي العقل ( كما أن النطق فى الانسان قوة من قوى عقله أو ناحية من نواحيه ) إلا أنهما لا بد أن يتعهدا بالتربية الصالحة والتنمية فى البيئة الملائمة ويؤخذان بالدربة والمران والتهديب والإفساد أو الضعفا . ولهذا نرى أن شافقسبرى ( ومن تبعه



من فلاسفة الأخلاق مثل هتشسون) كان يعتقد أن الحاسة الخاقية التي بها  
يقدر أفعال الخير والشر طبيعية كسبية في آن واحد ؛ فهي طبيعية بمعنى أن  
جرئومتها فطرية في النفس ، وهي كسبية بمعنى أن هذه الجرئومة تنمو في البيئة  
الصالحة لها وتمت الظروف الملائمة حتى تصل إلى درجة الكمال الذي في  
استطاعتها أن تصل إليه .

فكلنا يدرك الخير والحق والجمال ، ولكن درجات إدراكنا تتفاوت  
بقدر ما تتفاوت بيئتنا ونفائنا وكلنا يدرك الخير والحق والجمال ، ولا نستطيع  
أن نفل هذا الإدراك ، ولا أن ندلل عليه كما ندرك الألوان ، الروائح ، والطعوم ،  
ولا نستطيع تحليل إدراكنا لها إلا بالقول بأن لنا من الحواس الظاهرة ما  
هي بطبيعته لأن يدرك الألوان والروائح والطعوم ، ولنا من نستطيع إدراك معنى  
الحرة أو الخلاوة ولا وصفها لمن حرم حاسة البصر أو الذوق .

وجاء أحكم ما نصحه به «اللورد مانزفيلد» رجلا وقدعين حاكما لمستعمرة من  
لمستعمرات البريطانية واقتضت وظيفته أن يترأس المحكمة العليا لتلك المستعمرة  
مع أنه لم يكن من رجال القمانون ولا من ذوي الخبرة بالحكام : قال له اللورد « كن  
جريئا في إصدار حكمك يكن الصواب حليفك ولا تحاول تحليل أحكامك  
فتعرض نفسك للخطأ في التحليل » ويرمى لورد مانزفيلد بهذا إلى أن أول ما  
يتبادر إلى ذهن من الأحكام هو ما توحى به النفس المطبوعة مباشرة وهو  
من قبيل الذوق لا يحتمل التعايل : فالعدل في نظره أحد تلك المبادئ التي  
طبعت عليها النفس وهي تذكره إدراكا مباشرا لأول ودلة اذا وقعت عليه  
كأنه من الظلم فهو را طبيعيا بمجرد إدراكها - وهو رأى يناقض مناقضة  
ضريحية رأى شاعرنا العربي المتشائم حيث يقول

والظلم من شنيع النفوس فإن تجد ذا عفة فاحلة لا يظلم

### قد هذا المذهب

(١) قد اتضح من كل ما تقدم أن شافيتسبرى وأتباعه يعتقدون أن الحاسة الخلقية نوع من « الذوق » أشبه بذلك الذى يساعدنا على ادراك الجمال وأن هذا الذوق قابل للتهديب والتربية، ولكننا نرى ان الناس مختلفون في أذواقهم في تقدير الجمال . فنحن نصف ذوق فلان بالحسن أو الجودة، وذوق آخر بالقيح أو الخسة إذا ما قيس ذوقاهما بمستوى خاص فهل هناك مستوى يقاس به أذواق الناس في الأخلاق؟ وما هو هذا المستوى؟ هل يصح أن نقول إن الأحكام الخلقية تقدر قيمتها بقياسها إلى ذوق الرجل المذهب؟ شعر شافيتسبرى وهاتشسون بصعوبة هذه النقطة فلم يعتبروا الحاسة الخلقية معيارا كافيا للأخلاق، بل حاولوا أن يضعوا لها حدا فقالوا إن الأفعال التى توجبها الحاسة الخلقية المهذبة، هى الأفعال التى تعود بأكبر قسط من الخير على المجتمع الانسانى؛ إذ الانسان اجتماعى بطبعه غير أن هذا لا يشرح لنا ما هو أكبر قسط من الخير للمجتمع الانسانى : على أنهما بقولهما بالحاسة الخلقية قد جعلوا الاخلاقية أمرا نسبيا إعتباريا محضا : ولا يقوم مذهب أخلاق على مثل هذا الاساس .

(٢) ان الحاسة الخلقية وان كانت بمعنى من معانيها تشبه الحس بالجمال كما يقولون؛ اذ كل منهما قوة لتقدير أمر معنوى، الا أنها تختلف عنها من ناحية هامة لأن الرجل الذى حرمة الطبيعة أو ظروف الحياة التمتع بحاسة للجمال لا يزال موضع احترام الناس وإكبارهم، إذ كان جديرا بالاحترام والا كبار من جهات أخرى؛ ولكن الرجل الذى فسدت أو ضعفت فيه الحاسة الخلقية موضع احتقار الناس وازدرائهم مهما كانت منزلته الاجتماعية أو العلمية، فلو

كان كل من الحاستين الخلقية والجمالية طبيعيا فلا معنى لتوجيه اللوم على من فسدت حاسته الخلقية دون من فسدت حاسته الجمالية

رأى ما كدوجل

ويقرب من رأى شافتمبرى وهاتشسون في الحاسة الخلقية رأى ما كدوجل في الضمير، إلا أن هناك فرقا هاما بين الرأيين لا بد من ملاحظته، وهو أن ما كدوجل لا يعترف بوجود قوة موروثية مطبوعة في النفس تشبه الحاسة الخلقية وتكون الجرثومة الأولى التي ينمو منها الضمير بل يقول: أن هناك جرائم أخرى طبيعية موروثية تكون العناصر الأولى التي تتألف منها الضمير: تلك هي الغرائز والوجدانات الخاصة التي تصحبها، وما كدوجل شديد النقد كثير التهم من طائفة الاخلاقيين الذين يقولون بوجود قوة مطبوعة في العقل موروثية تبين لنا الخير والشر والعواب والخطأ من الافعال

يقول راشدول في كتابه «نظرية في الخير والشر» والحق أن الفعل لا يفعل إلا بدافع يدفع الى الصواب أو المعقول « فيرد عليه ما كدوجل بقوله « انه لا ينكر ما للعقل من أثر في أحكامنا الخلقية ولا يقول ان الضمير مجرد وجدان نفسى، ولكنه ينكر كل الانكار أن العقل وحده بدون مساعدة التجارب والتقاليد يستطيع أن يرشدنا الى الاحكام الخلقية الصحيحة

### ما يخص رأيه

وينظر ما كدوجل الى الضمير كظاهرة نفسية غاية في التعقيد لها اصول وجرائم موجودة في جيلة النفس وطبيعتها . وهي تنموها وتطورها تحت تأثير عوامل الاجتماع والتربية تصبح أمرا آخر غير تلك الجرائم الأولى التي تألفت منها، وهذه حقيقة ظاهرة جد الظهور في الامور النفسية : فاننا نرى الادراك

يعتمد على الحب ولا يوجد بذاته ، ولكن الإدراك شيء والحب شيء آخر :  
وتعتمد الإرادة على التفكير والوجدان ولا توجد بذواتهما ولكن التفكير  
والوجدان شيء والإرادة شيء آخر . وكذلك يعتمد الضمير على الغرائز والوجدانات  
الخاصة المصاحبة لها والعواطف التي تتألف من هذه الوجدانات ، ولكنه في مجملته  
ليس هو هذه كلها ولا هو واحد منها بل هو ظاهرة جديدة تختلف كل الاختلاف  
عنها جميعا .

ولكى نفهم ما يقصده ما كدوجل بالضمير لا بد لنا من معرفة بعض الشيء عما  
يسميه بالعاطفة لشدة الارتباط بين الاثنين .

### العاطفة في رأى ما كدوجل وعلاقتها بالضمير

يتبع هذا النفسى العلامة «شاند» في تعريفه للعاطفة بأنها مجموعة ميول  
وجدانية تكون وحدة خاصة وتتعلق بموضوع خاص كعاطفة الحب والكراهية  
فعاطفة الكراهية مثلا هى مجموعة وجدانات أولية بسيطة ، منها الغضب  
والخوف والاشمئزاز ، تكون وحدة خاصة ، وتتعلق بموضوع معين كالإنسان أو  
حيوان أو شيء من الأشياء ، وحب الأم لابنها عاطفة تتألف من مجموعة  
وجدانات أولية بسيطة مثل العطف والفخر والذلة الخ . ولكل عاطفة  
موضوع خاص يهيجها ويوقظها ولا يهيجها ولا يوقظها غيره . فعاطفة الحب لا يوقظها  
في الإنسان إلا موضوعات خاصة وكذلك عاطفة الكراهية وعاطفة الوطنية  
وعاطفة الاحسان والعاطفة الدينية وهكذا ، ينتقل ما كدوجل بعد هذا إلى تقسيم  
موضوعات العواطف إلى قسمين : موضوعات مادية وموضوعات معنوية  
فالمادية مثل الأشخاص والأمكنة والأجسام ، والمعنوية مثل الخير والحق والجمال  
والفضيلة ونحوها . والعواطف التي موضوعاتها مادية لاتساعدنا ان لم نمتنعن

إصدار أحكام عامة من غير قيد ولا شرط ، فحينئذ نلأن من الناس وبفضائلهم  
عائتان كبيران في سبيل تقديرنا لأفعالهما وتقديرنا حرا نزيها خاليا من التعصب  
ولكن حينئذ للعدالة ( وهو عاطفة موضوعها أمر معنوي ) يدفع بنا إلى إصدار  
حكم أخلاقي يري من التعصب وكذلك كراهتنا للأناية والخداع والكذب  
والجبن ( وكلها عواطف موضوعاتها أمور معنوية )

فأول خطوة في مذهب ما كندوجل أنه يرى أن العواطف التي موضوعاتها  
أشياء معنوية هي وحدها الباعث لنا على إصدار أحكام أخلاقية عامة ، وهي  
وحدها التي تقدر هذه الأفعال

الخطوة الثانية، هي أن هذه العواطف ليست أمورا طبيعية ولا قوى  
موروثة، وإنما هي حالات نفسية وجدت جراثيمها الأولى في النفس ونمت وتعدت  
روح الاجتماع والبيئة الذين يعيش فيهما الفرد؛ إذ العواطف من ناحية مطبوعة  
ومن ناحية أخرى وليدة الاجتماع ، فالاجتماع والتجارب الشخصية والتقاليد  
الموروثة كفيلة بأن تبين لنا خيرية الفضائل وشرية الرذائل ، والتربية بأوسع  
معانيها كفيلة بأن تحبيننا في الفضائل وتبغرننا من الرذائل . أو بعبارة أخرى  
هي كفيلة بتنمية العواطف الخلقية فينا؛ فهي التي تفرح في تقوسنا بذور هذه  
العواطف بأن تحبب إلينا الصدق والشجاعة والصراحة وحب الوطن والمطف على  
الفقراء ونحو ذلك، والطبيعة كفيلة بأن تمدنا بوجودات تميز هذه العواطف  
وتصير جزءا منها ، فنحن نشعر إزاء العدل بلذة وإرتياح وغر ، كما نشعر بالأم  
وغضب إزاء الظلم : واللذة والألم والخير والفساد وجدانات طبيعية فطرية، إلا  
أن الشعور بها إزاء الفضائل والرذائل شعور مكتسب في نظر ما كندوجل

وهذا يوضح الى أى حد يتأثر الفرد من ناحية تكوين عواطفه الخلقية بالبيئة الاجتماعية التى ينشأ فيها، إذ الفرد وحده لا يستطيع بحال أن يكون تلك العواطف فى نفسه بمجرد النظر والتفكير، فالعامل الأكبر فى تكوين العواطف الخلقية فى نظر ماكدوجال هو البيئة الاجتماعية لا العقل وحده، وهو لا ينكر أثر العقل فى الحكم وفى تقبل مايلقى اليه وماتوحى به البيئة كما أسلفنا

ويقول ماكدوجال: ان التقاليد الاخلاقية تظهر شيئاً فشيئاً وتتمو بنمو الحياة الاخلاقية فى الأمة وهى فى تطورها تخضع لتأثير الرجال ذوى المكانة الفكرية والادبية فى الأمم وتتناقها أفراد الأمة جيلاً عن جيل عن طرق عدة: منها اللغة والآداب العامة والدينية، ومنها المثل الحية الظاهرة فى شخصيات خاصة الأمة اذ هم بأفعالهم وأقوالهم وبما يشعرون به إزاء أمر من الامور يضعون أمثلة يحذونها غيرهم ممن هم أقل منهم فى المكانة الادبية والاجتماعية

فالفرد يرث الكثير عن مجتمعه ولا سيما عن الطائفة صاحبة النفوذ فيه : ولا يستطيع بحال أن يبتدع نظاماً أخلاقياً ما ظل منفرداً عن الجماعة، كما أنه لا يستطيع الانتماء على نظام مقرر فيزيد عليه أو ينقص منه إلا بعد الانقياس فى ذلك النظام أولاً، وهذا ما قصد «توماس جرين» بقوله: ان الفرد لا يستطيع أن يكون ضميراً لنفسه بل هو دائماً فى حاجة إلى المجتمع ليكون ضميره له. ( مقدمة فى الأخلاق ص ٣٥١ ) وهذا ظاهر لأن الفرد إذا اعتزل الحياة الاجتماعية لانتهاه له الظروف للتفكير فى سلوكه الأخلاقى أو سلوك غيره إذ ليست هنالك ضرورة تدفعه إلى ذلك: أى أن الفرد لا يجد مجالاً يستخدم فيه أحكامه الخلقية كما انه لا تربي فيه تلك العواطف الخلقية التى يكتسبها من

انفاسه في الجماعة، أو لا يتربى فيه الضمير الذي هو مجموع هذه العواطف ،  
وليس الفرد الذي يعيش في وسط اجتماعي يحرم عليه حرية فكره ويخضعه  
لسلطان التقاليد القوي الضيق بأسعد حظا من ذلك الذي يعيش منفردا عن  
الجماعة اذ حكمه الأخلاق لا قيمة له بل القيمة كل القيمة لحكم العرف  
والتقاليد . ومثل هذا انفراد لا يتكون عنده الضمير الذي يتكلم « ما كدوجل  
وجرين » عنه .

أما الطفل الذي ينشأ في حياة اجتماعية راقية، ويحتك بأوساط أخلاقية  
مختلفة ، ويلتقن عن مجتمعه أفكاره وعقائده ومبادئه ، ويقرأ آدابه وتاريخه  
ويدرس ميراثه ، وهو فوق هذا يدرس لغته وفيها من المعاني الأخلاقية ما  
فيها . فإنه لو ترك له حرية التفكير والاختيار :

(١) يدرك بنفسه قيمة لأفعال التي تمس مصلحته وتعود عليه . بالنفع  
أو تلائم أغراضه الشخصية ، والأفعال التي لا تمس مصلحته ولا تعود في سبيل  
حصوله على أغراضه

(٢) يدرك المبادئ العامة التي اتفق على صحتها جميع الطبقات والأفراد  
من أهل أمة فيحترمها ويقدرها ويدافع عنها ، ويحتقر ويمقت تلك التي  
تناقضها .

(٣) يشعر بوجودان أخلاقي خاص إزاء كل مبدأ من هذه المبادئ .  
(٤) يتكون عنده مجموعة من تلك العواطف الخلقية السالفة الذكر تصلح  
لها وحدة خاصة تترج بنفسه وتكون جزءا من شخصيته وخلقته ، تأمره  
فعل ما يعبده وأجبا ، وتنهاه عن فعل ما يعبده خروجا على ذلك الواجب : تشعره  
بلذة إذا ما أتى من الأفعال ما يتمشى مع روحها ، وبألم إذا ما أتى من الأفعال  
ما يخالفها ، تلك الوحدة هي الضمير .

### تقد هذا الرأي

(١) واعتراضنا على رأي ماكدوجل هو اعتراضنا على رأي أصحاب الحاسة الخلقية، وهو أنه ينزل بالأخلاق إلى مستوى الأمور الاعتبارية النسبية، فما هو خير في نظر مجتمع، قد يكون شرا في نظر مجتمع آخر.

(٢) إن الأخلاقية بهذا المعنى تستمد كل سلطانها من البيئة والمجتمع فهي أشبه بالقانون اوضمى فيها معنى السلطة، ولكنها ليست سلطة داخلية في النفس، بل سلطة خارجة عنها، أو هي سلطة داخلية مستمدة من سلطة خارجية.

(٣) إن ماكدوجل لا يفرق بين الضمير والشخصية الأخلاقية أو التكوين الأخلاقي العام؛ مع أن الضمير أقرب إلى أن يكون سلطة من أن يكون مجموعة أخلاق، أو وحدة مؤلفة من عواطف خلقية.

مذهب بطلر ومن تبعه في الضمير

ومن أشهر فلاسفة الضمير من الكتاب الأخلاقيين «الأسقف جوزيف بطلر» الذي سبق ذكره، وهو متأثر إلى حد كبير بفلسفة «شافتسبري» و«اتشسون» إلا أنه استعاض عن الحاسة الخلقية بالضمير، وربما كان بطلر من أوائل الفلاسفة الانجليز الذين أوضحوا غوامض الضمير، واستعملوه في معنى أشبه بالاصطلاح وتكلموا عنه ووصفوا سلطته بما لم يقل به أحد من الأخلاقيين قبله، ويقسم بطلر الأفعال الانسانية إلى :-

(١) أفعال زووعية شهوية تدفع إليها الغرائز والاستعدادات، وغايتها إرضاء النفس الشهوية.

(٢) أفعال مبنية على الروية والتفكير.



ثم هو يفترض وجود ثلاث قوى في النفس .

(أ) قوة حب النفس، وهو لا يعتبرها مكافئة لفرصة المحافظة على النفس،

بل قوة مصدرها العقل الانساني الناطق

(ب) قوة حب الغير ( التي يصح أن نطلق عليها اسم الاحسان العام )

(ج) قوة الضمير، وبه يعنى القوة المهيمنة على القوتين السابقتين، والمسيطرة

على جميع الافعال الانسانية الارادية، وسيأتى ذكر مذهبه بالتفصيل في الكلام

على المذاهب الأخلاقية .

غير أننا يجب أن نقرر هنا أن بطر لم يوضح تماماً ما يقصده بالضمير

أهو قوة فطرية لا نستطيع معرفتها وإن كنا نمتطيع بها إدراك الصواب

أو الخطأ، والخير والشر؟ أم هو سلطة أخلاقية نستطيع أن ندرك أوامرها

بالتفكير والنظر؟ بل ترك الامر مبهما غامضاً وضحه من بعده من اقتفى أثره

من فلاسفة الاخلاقيين، وتفرع عن رأى بطر في الضمير مذهبان : مذهب الذين

يقولون بالرأى الأول، ويعرفون باتباع المذهب الدوقى بالمعنى الضيق . ومذهب

القائلين بقانون العقل . . . . .

أما الطائفة الأولى فتقصد بالضمير تلك القوة العامة التي يشترك فيها افراد

البشر جميعاً، والتي بها يدرك الصواب والخطأ . فليست هي بضمير زيد أو عمرو .

بل القوة التي ضمير زيد أو ضمير عمرو . مظهر من مظاهرها ، وهي قوة لا تزال

في حكمها كما يقول كانت، وإنما يزول الانسان اذا عمل على مخالفتها فلم يطابق عمله

الصواب، ومن أتباع هذا المذهب « عما نويل كانت » الذي سيأتى ذكر

مذهبه بالتفصيل .

وأما الطائفة الثانية فتمتثل : إن القوانين الأخلاقية قوانين عقلية، فالانسان

يدرك الخير ويدرك العلاقة بين الأفعال الخيرة، كما يدرك بطبعه الاحكام الأولية البديهية في المنطق والرياضة: إى أنهم قارنوا العقل في ناحيته الخلقية به في ناحيته المنطقية، كما قارن فلاسفة الحاسة الخلقية العقل في ناحيته الخلقية به في ناحيته ادراكه للجمال، فهم يقولون ان الفعل الصواب يتضمن تصديق حكم بديهي والخطأ يتضمن تكذيب هذا الحكم بالفعل: فالأمانة في نظرم تتضمن التصديق بالقاعدة البديهية الأولية انقائلة :-

« إن لكل إنسان الحق فيما يملك » والسرقة انكار على لهذه القاعدة ومن أشهر اتباع هذا المذهب صمويل كلارك الذى سياتى ذكر مذهبه .  
رأى جون استيوارت ميل

اما ميل فيعتبر الضمير سلطة داخلية في النفس تكتسب وتربى بالتجربة ويقصد بهذه القوة الشعور بالألم أو اللذة إزاء الأفعال الخلقية: ذلك المشعور الذى يستفاد من البيئة الاجتماعية التى يعيش الفرد فيها، فالفرد يتعلم من بيئته متى يكون الفعل مباحا ومتى يكون محرما ، متى يمتدح الفعل ومتى يذم ، متى يثاب على الفعل ومتى يعاقب عليه ، فتربى في نفسه عاطفة الحب للأفعال التى يبيحها المجتمع ويمتدحها، أو يذيب عايبها ، كما تربى في نفسه عاطفة الكراهية لتلك التى يجرمها المجتمع ، أو يذمها أو يعاقب عايبها . ويتبع حبه للطائفة الأولى من الإفعال شعور وجدانى لئذ كما يتبع كراهيته للطائفة الثانية شعور وجدانى مؤلم ، وذلك الشعور الوجدانى اللذيد أو المؤلم هو فى نظر « ميل » الباعث الأول على الافعال، أو هو الضمير .

وقد سمي الضمير سلطة داخلية، لا لأنه تصدر به قوة مطبوعة فطرية أو قوة عقلية كما يقول كانت أو حاسة خلقية كما يقول « شافتهبرى و هانتسون »

بل ليميز بين تلك القوة وبين السلطات الخارجية التي ذكرها بنام فيلسوف المذهب النفقي الكبير . وهذه السلطات هي الطبيعة ، والحكومة ، والعرف والدين . فهو يعنى بالسلطة الداخلية أمرا نفسيا بحتا ، أو وجدانا من الوجدانات ، وكثيرا ما يقصره على الوجدان النفسى المؤلم الذى يصحب الافعال المخالفة للواجب . وهذا الوجدان اذا تحرر من أثر التعصب وتعلق بفكرة الواجب من حيث هو لا يعض الافعال الجزئية التي يقتضيها الواجب سماه الناس بالضمير

فالضمير عنده أمر كسبي بحت خاضع لما يسميه علماء النفس ( بقانون تداعى المعانى ) . فكلما فكر الانسان فى فعل من الافعال ، أو خطر له خاطر أخلاقى ، أو هم بفعل أمر من الامور ، صحب ذلك التفكير — لأنه أصبح من مادة من يصحبه — شعور وجدانى لذيذ إذا كانت المفكر فيه متمشيا مع مبدأ الواجب ، وشعور وجدانى مؤلم إذا كان المفكر فيه مناقضا لمبدأ الواجب

فالضمير اذا على هذا الرأى ليس قوة طبيعية بسيطة ، بل هو ظاهرة نفسية متأثرة بعوامل نفسية كثيرة ، مثل وجدانات العطف على الغير وحب النفس والخوف من السلطات المختلفة والشعور الدينى ، ومتأثرة كذلك بالتربية والبيئة بأوسع معانيها ، وبذكرى الطقوة وغيرها من أدوار الحياة : ورأى ميل كما ترى أقرب الآراء إلى رأى ماكدوجل ورأى كارليل ، اللذين شرحناها هكذا تضاربت آراء الفلاسفة وتناقضت فى ماهية الضمير وأصله واختلفت مذاهبهم كل الاختلافات المحتملة ، فمنهم القائل بأنه طبيعى موروث ، ومنهم القائل بأنه غريزى ، ومنهم القائل بأنه كسبى محض ، ومنهم القائل بأنه نصف كسبى

ومهما يكن الأمر فإن هؤلاء الفلاسفة جميعاً متفقون إلى حدٍ على ما يمتدرونه وظيفته  
للضمير، وأثرها في حياتنا الأخلاقية

### وظيفة الضمير

(١) أنه القوة - أياً كان كذبها وأصلها - التي بها ندرك الصواب والخطأ

والخير والشر

(٢) إن هذه القوة يصحبها وجدان لذيذ، أو مؤلم عند ادراكها للخير

أو شرية فعل من الأفعال

(٣) إنها سلطة أمرية نهية : أي إنها قوة تنفيذية

(٤) إنها ساطة مؤبنة تحجز النفس إذا أقت من الأفعال ما يتضارب مع

مستوى مستوياتها

(٥) يعدها بعضهم قوة تشريعية تمنن الدساتير الأخلاقية، وترسم

خطط السلوك

(٦) إنها القوة الأخلاقية التي نحتكم إليها عندما تتضارب الواجبات

التي توحى بها السلطات المختلفة

### تطور الضمير

لا يتكلم عن تطور الضمير إلا الفلاسفة التجريبيون الذين يعتقدون

أن الضمير وليد الحياة الاجتماعية والنفسية معا أي أنه كسبي محض، أو نصف

كسبي. وأما غيرهم ممن يعتقدون بأن الضمير موهبة إلهية أو طبيعية منطوية

في النفس فلا يتعرضون لتطوره وإن تعرضوا التهذيب وتربيته كما تكلم عن ذلك

أصحاب مذهب الحاسة الخلقية

وقد ذكرنا تطور الحكم الأخلاقي في الأدوار الإنسانية المختلفة

والآن نذكر تطور الضمير الذي هو الأصل الذي يستند إليه الحكم الأخلاقي

ذكرنا أن للإنسان تفسين : نفسا قبلية ونفسا فردية مستقلة، وإن الرجل الممجى الساذج تغلب عليه نفسه القبلية لامتزاج حياته بحياة المجتمع الذي يعيش فيه، وأن النفس الفردية لا تظهر ولا تظهر استقلالا ذاتيا إلا في الأدوار التي يخطو فيها الإنسان خطوات واسعة في النمو العقلي والخلقي . وذكرنا أن الحكم الأخلاقي في أوائل أدواره ينصب على الأفعال نفسها لا على الأشخاص الذين تصدر عنهم الأفعال ، ولا على أخلاقهم وأنه حكم باسم القبيلة في مصلحة القبيلة وذكرنا أنه يلي هذا الدور دور ينصب فيه الحكم الخلقى على الخلق نفسه : يكن باسم القبيلة : أي أن الفرد في هذا الدور لا يجب أن يكره الأفعال لأنها تجلب خيرا أو شرا لقبيلته ، بل يجب ويكره الناس إذا أتوا من الأفعال ما يجلب خيرا أو شرا لها ، وذكرنا أنه يعقب هذا الدور دور ثالث يحكم فيه الفرد على الأفعال وأصحابها ، لا من حيث تأثير هذه الأفعال أو من تصدر عنهم الأفعال في حياة القبيلة ، وإنما مجرد أنها جرى العرف بتسميتها خيرا أو شرا ، بل لأنه نفسه يعتقد بخيريتها أو شريرتها حتى ولو خالف اعتقاده أو حكمه ماجرت به تقاليد العرف : ففي مثل هذا الدور نرى ظاهرة جديدة لم تكن موجودة من قبل : تلك هي شعور الفرد بفرديته أي شعوره بذاته كوحدة مستقلة تدرك الصواب والخطأ والخير والشر كأمور لها قيمتها في ذاتها ، وتقوم الأفعال والرجال وتحكم على أخلاقهم . وذلك الشعور بالنفس الفردية كمصدر للحكم الأخلاقي الصادر من الفرد نفسه على أفعاله وأفعال غيره هو الذي نسميه عادة بشعور الضمير .

غير أننا لا يجب أن نقصر الضمير على تلك الظاهرة الضيقة التي لا توجد إلا .

في الدور الراقى من أدوار التطور النفسى الأخلاق، وإن كان الضمير بمعناه الدقيق لا وجود له إلا في هذا الدور ، بل يجب تعميمه بحيث يشمل ضمير الرجل الهمجى كما يشمل ضمير المتمدن الراقى، وإن كان هناك اختلاف كبير بين الضميرين .  
وانتا لو شبهنا المصدر الذى يستند اليه الحكم الأخلاقى عند كل فرد بعالم من العوامل كما يفعل بعض الأخلاقيين ، قلنا ان العالم الذى يصدر عنه الحكم الأخلاقى للرجل الهمجى هو نفسه القبلية أو ان ضميره هو هذه النفس، وإن العالم الذى يصدر عنه الحكم الأخلاقى للرجل الراقى هو نفسه الفردية التى تصدر الأحكام الأخلاقية على نفسها وغيرها بعد قياس تلك الأفعال بمبادئها الخلقية ويمكن أن نلخص أدوار التطور التى يمر بها الضمير الانسانى فى أربعة كما ذكرها « فندت »

- (١) الدور الذى لا تتميز فيه الناحية الخلقية عن النواحي الأخرى للحياة إذ ساءلك الانسان فى هذا الدور ساءلك عام لافرق فيه بين خلقى وغير خلقى، وإن كان فيه فرق بين ماهو نافع للمجتمع وما هو ضار به
- (٢) الدور الذى تتحد فيه الأفكار الخلقية تحت تأثير السلطات الخارجية التى أهمها الدين والعرف، وهو أيضا دور ظهور القوانين كما شرحنا آتقا وفيه تنحصر وظيفة الضمير فى امتداح كل فعل متمش مع القانون ( دينيا كان أو اجتماعيا أو وضعيا ) والشعور بالامتناع عند مخالفته
- (٣) الدور الذى فيه تنتظم الأفكار الأخلاقية وتصبح وحدة وقوة فى النفس . ويصل الانسان إلى هذا الدور عند ما تنمو فيه قوة التفكير النظرى ويقل فيه تأثير سلطان المجتمع، وفى هذا الدور يحل النظام الأخلاقى للانسانية محل النظام الأخلاقى للقبيلة أو الأمة

(٤) الضمير بمعناه الكامل : أى السلطة النفسية التى تبعث على الأفعال الخلقية فتنبهى وتأمّر وتؤنب إلى غير ذلك مما سبق شرحه، وهذا الدور هو دور ظهور المثل العليا بالمعنى الأخلاقى الدقيق .

#### نسبية الضمير

إذا سلمنا أن الضمير قوة أو سلطة فى النفس تتطور وتنمو بحسب البيئة والظروف التى يعيش فيها الفرد ، وأنه قابل للتربية والتهدب وأنه يختلف فى الأفراد والأمم ، ثم من ذلك أن نسلم أن الضمير فى نهايته أمر نسبي ، وأن أحكامه الصادرة عنه نسبية كذلك ، والاعتراف بهذا ضربة قاضية على الأخلاق كعلم يبحث عن المثل العليا ، والمبادئ الأخلاقية العامة التى يجب تطبيقها بلا استثناء فى كل زمان وفى كل مكان ، وعلى جميع الأشخاص

ومما لا شك فيه أن التاريخ ودراسة البيئات الاجتماعية المعاصرة يثبتان أن هناك اختلافاً فى أحكام الناس على الفعل الواحد وفى أحكام الفرد الواحد على الفعل الواحد فى ظرفين مختلفين . والناظر فى تاريخ حياة الأمم الغابرة لا يعجزه أن يرى أن كثيراً من الأمور التى عدها الأقدمون فضائل بالفعل أو على الأقل أمورا مستباحة نعهدها نحن اليوم من أشنع الرذائل ، فقد استباح العلماء القدماء لانفسهم الرق والاستعباد ووأد البنات واللواط وغير ذلك مما تحرمه اليوم الهيئات الاجتماعية الراقية . ونحن الآن نرى بعض الأمم تميز من الأفعال ما تستنكره الأمم الأخرى والعكس ، فهل نستنتج من هذا أن الأخلاقية أمر إعتبارى يختلف فى كل جيل وفى كل أمة وأن المستوى الأخلاقى هو المقياس الذى تتخذه أمة بيمينها أو جيل بعينه معيارا تقاس به الأفعال؟ أم نحن نقول كما قال بعض الأخلاقيين : أن الناس إنما يختلفون فى الحكم على

الافعال الجزئية ولكنهم يتفقون على المبادئ العامة؛ لان هذه المبادئ العامة لا تعرف زمانا خاصا ولا مكانا معينا ؟ الرأى فى هذا مختلف فيه بين الاخلاقيين والواقع أن هناك مبادئ عامة يسلم بها كل جيل وكل أمة ولكن هناك أيضا مبادئ جزئية سلمت بها الامم فى الماضى ولا تسلم بها الأمم اليوم، وأمورا جزئية تواردت عليها الأحكام المختلفة من أفراد متعددة ، ومن فرد واحد تحت ظروف مختلفة .

ومثل « كانت وغت » ينكران نسبية الضمير كل الانكار، ويقولان إن الضمير لا يتغير فى البيئات والهيئات الاجتماعية ولا يتطور ، كما يستحيل عليه أن يخطئ . وإنما الذى يخطئ هو الانسان اذا خالف ما يوحى به الضمير إليه : فالضمير دائما رائده مبدأ الواجب والخطأ والمعصية يقعان عند ما يخالف الانسان هذا هذا المبدأ أى عند ما يعوق الضمير فائق كأن تهتلب عليه شهوة من الشهوات أو يقهره حب أسمى لتقليد اجتماعى ، أو تعصب قومى أو دينى ، أو تحيز للقديم لأنه قديم أو نحو ذلك

#### وخز الضمير

اذا أتى الانسان فعلا مخالفا لقانون من القوانين ، سواء أكان قانون الواجب الأخلاقى ، أو قانونا دينيا أو عرفيا أو وضعيا ، وتحقق من هذه المخالفة ومن الوقوع فى الخطأ ، صعب شعوره بمخالفة الواجب أيا كان نوعه - شعور وجدانى مؤلم فإذا كانت المخالفة خروجاً على أحد المبادئ الأخلاقية ، وتحقق الانسان من هذا الخروج ، سمى الألم المصاحب لهذا التحقق « بوخز الضمير » أو بالندم ، وهو ظاهرة نفسية غريبة ربما لا يعدها ظاهرة أخرى من ظواهر النفس ؟ كأن نفس التمرد تشطر شطرين : شطر صدرت عنه المخالفة فأتى مبالغاً متواضعا يحسب



إلى سلطة عليا يعترف بقوتها ونزاهتها، وشطر آخر هو الذى يحتكم إليه، والذى له هذه السلطة وهو ما سماه بعض الاخلاقيين بالنفس الناطقة، والبعض الآخر باسم الضمير .

وليس هذا الوحز الذى تكلم عنه بالشعور الوجدانى المؤلم الناشئ من الخوف من العقوبة الذى يسميه الاستاذ « بين » بالضمير ولا الذى يسميه « ميل » بالسلطة الداخلية لان « بين » لا يفرق بين السلطة النفسية الآمرة الناهية، والخوف من العقوبة بالخوف من العقوبة عنده ( سواء أكانت العقوبة عاجلة أو آجلة دنيوية أو أخروية ) هو وحده السلطة المسيطرة على أفعالنا : وانما نحن نعنى بهذا الوحز الحالة الوجدانية المؤلمة التى يشعر بها الفرد بعد احتكامه الى الضمير وتحققه من مخالفة مبدأ من المبادئ الاخلاقية ، أى أننا نقصده تلك الظاهرة النفسية الشاذة التى نشعر بها عند ما يقوم فى أنفسنا نزاع بين أفعالنا ومثلنا العليا أو مبادئنا .

#### نسبية وحز الضمير

ولا يلزم من هذا أن وحز الضمير يتناسب تناسباً طردياً مع عظم المخالفة الاخلاقية أو صغرها، بمعنى أن وحز ضمير القاتل مثلاً يجب أن يكون أعظم وأعمق من وحز ضمير الكاذب : ولكنه يتناسب تناسباً طردياً مع قوة أو ضعف يقيننا بمبادئنا الخلقية، فإذا قوى يقين الفرد بمبدأ من المبادئ ، كانت مخالفة ذلك المبدأ ( مهما كانت درجة المخالفة ) مدعاة لاجداث ألم عظيم فى نفسه وإذا ضعف يقين الفرد بمبدأ من المبادئ أو لم يدين به أصلاً كانت مخالفته لذلك المبدأ مدعاة لاجداث ألم ضعيف فى نفسه، أو عدم اجداث ألم أصلاً . فالاجتناب بالكذب ( مهما كان نوع الكذب والنتائج المرتبة عليه ) عند من يدينون

بمبدأ الصدق أهدأ أثر في النفس وأعمق في إيلامها من الاتيان بجريمة القتل عند من لا يدينون بمبدأ المحافظة على حياة الغير أو احترام النشأة الانسانية لذاتها وليس أدل على هذا مما نعرفه عن حياة بعض المجرمين الذين اعتادوا ارتكاب الجرائم الى حد أنها لا تحدث في أنفسهم ألاما مطلقا مهما بلغت جسامتها ومهما كان أثرها ؛ لأنهم يعيشون في عالم لا نزاع فيه بين أفعالهم ومبادئهم . وفي حكم هؤلاء من يرجع اجرامهم الى حالات جسفية خاصة كضعف في مجموعهم العصبي أو فقد في بعض خلايا المخ أو نحو ذلك

وعلى عكس من هؤلاء من يدينون بالمبادئ الأخلاقية والدينية ويقدمونها فانهم لا يألمون لمخالفتها بحسب بل هم يعملون أنفسهم ويعاهدون الله وضائرتهم على عدم العودة اليها وهذا هو معنى التوبة التي يقول الله عز وجل في شأن أهلها .

« والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ، ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يدعوا على ما فعلوا وهم يعلمون . أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم . وجنات تجري من تحتها الأنهار ، خالدون فيها ونعم أجر العاملين »

وهؤلاء هم الذين يعترفون أمام الله وأمام ضائرتهم ، وأمام الناس بخطاياهم ويشعرون شعورا صادقا بذلك الفجوة العميقة التي خلفتها أفعالهم بين أنفسهم المرتكبة للخطيئة وأنفسهم النادمة المؤنب عليها ، وجل همهم منصرف إلى سد ذلك الفراغ ولأم ذلك الصدع لكي يوجد التوافق والانسجام بين أفعالهم ومبادئهم ، فتأتي الأولى دائما على وفق ما تتطلبه الثانية .

### هل يتغير وخز الضمير زيادة ونقصا ؟

إذا سلمنا أن وخز الضمير يقبم في قوته وضعفه قوة وضعفه الايمان بمبدأ من المبادئ الاخلاقية، وجب علينا أن نسلم أن الفرد الواحد في أطواره المختلفة تختلف درجات وخز ضميره باختلاف قوة ايمانه ببعض المبادئ أو وضعفه ؛ فالشخص الذي كانت تذوب نفسه حسرة وندما على ما فرط في جنب الله ويبلغ الألم منه غايته اذا عصى ربه في أمر من الامور؛ لأنه كان يعتقد بوجود إلهه ويقدر أوامره ونواهيه، يصبح وهو يأتى المعصية جهارا غير مبال ولا حياء إذا ضعف فيه الاعتقاد في الله ، أو ذهب ذلك التقديس من نفسه ، وعلى عكس من هذا من لم يكن يؤمن بالله ولا بأوامره ، ثم آمن إيمانا صادقا صحيحا وليست هذه الظاهرة (وهي اختلاف قوة وخز الضمير) بأقل وضوحا في الحياة الخلقية : تزل المرأة فترتكب خطيئة الزنا وهي طاهرة النفس شريفتها لاعتن قصد ولكن لظروف أحاطت بها لم يكن لها طاقة بمقاومتها ، فتعجز وتتألم وتعتب على نفسها وتندم ، ثم يدفع بها سوء الحظ وقسوة الحياة الى ميدان البغاء فتتخذ البغاء مهنة ومرزقا وهي كارهة ، ولكن سرعان ما تتحول تلك النفس الطاهرة الشريفة إلى نفس خبيثة قفرة من المبادئ الخلقية خالية من الوجدان الخلقى المؤنب ، ذلك لأن المبادئ السامية التي آلمها الخروج عليها بإدء الامر قضت عليها في نفس هذه المرأة ظروفها الجديدة فأضعفتها او محتها كل المحو ، فلم تعد تنظر الى البغاء نظرتها الأولى وتعتبره أمرا يجرمه الدين وبأباه الشرف وعزة النفس، بل أصبحت تنظر إليه كوسيلة لكسب الرزق أو كهيئة من المهن التي لا يقيم لها الناس وزنا خلقيا .

ولا يصل الانسان الى هذه الحالة الا بعد عراك نفسى يختلف شدته وضعفنا

بموجب درجة تمسكه بعقيدته ومبادئه لأن هذا العراك نزاع قائم بين قسيتين  
تلتقي كل منهما الى عالم خاص، فهو اختيار بين هذين العالمين ينتهى بتفضيل  
أحدهما على الآخر

## المقاييس الخلقية

تمهيد : يراد بالمقياس الخلقى المستوى الذى يحتمك إليه الفرد أو الجماعة  
فى تقدير الأفعال الخلقية والحكم عايتها، وقد سبق أن أشرنا إلى أن ذلك  
المستوى يختلف باختلاف النمو العقلى والخلقى للفرد والجماعة فى أدوار التطور  
المختلفة ؛ فقد يتخذ الفرد عرف القبيلة أو قانونها أو تقاليدها الدينية مستوى  
له، فيحكم بالخير أو الحسن على ما يتمشى من الأفعال مع روح ذلك العرف ،  
ويقضى بالشر أو القبح على ما يخالفه ؛ وقد يحتمك الفرد فى تقديره للأفعال إلى  
رأيه الشخصى، ويعمد ذلك الرأى مستواه الخلقى ، وقد يحتمك إلى هذا المستوى  
أو ذلك بل إلى قاعدة عامة أو مبدأ عام ؛ أو كما يقول الاخلاقيون إلى مثل أعلى  
يتخذونه ميزانا يقيس به أفعاله وأفعال غيره ، أو بعبارة أخرى قد يحتمك إلى  
مستوى نظرى مثالى (على لارجود له الا فى البهمن) يقدر بواسطته أفعاله وأفعال  
غيره ويعمل جهده على تحقيقه بقدر استطاعته

أما العرف والقانون الوضعى والدينى، والرأى الشخصى فقائيس عملية،  
والاحتكام إلى الثلاثة الاولى منها أشبه بعملية انقياس فى الفقه، أما الاحتكام  
إلى الأخير فأشبه بالرأى والاجتهاد، فنتج العرف والقانون يقول : إن هذا  
الفعل حسن لأن الفعل القلانى الذى من نوعه قد أجازته العرف أو القانون  
وعده حسنا، وذلك الفعل قبيح لأن الفعل القلانى الذى من نوعه قد عده

العرف أو القانون، تبعاً، وأما صاحب الرأي انشخصى فيكم على الأفعال بحسب ما يعين له غير متأثر بعرف أو قانون أو مبدأ عام ولا تخضع حكمه لمستوى آخر غير رأيه الشخصى، فمن هذا يظهر أن المقاييس الخلقية نوعان: حماية ونظرية وأن المقاييس العملية قاصرة على أفراد معينة أو بيئات معينة، وأنها ليس لها ذلك العموم ولا ذلك الاطلاق الذى للمستويات النظرية، لأن هذه الأخيرة مقروضة فيها أنها صالحة لكل زمان ومكان وكل أمة

ولا يجب أن نستنتج من هذا أن المقاييس النظرية لا تطبق بالفعل، أو أنها ليس لها قيمة عملية، إذ المراد بتسميتها نظرية أنها أمور عقلية مثالية فقط وهذا بالطبع لا يمنع من تطبيقها وتقدير الأفعال بواسطتها.

رأى الناس يختلفون في تقديرهم للأشياء ووضع قيم لها: فمنهم الماديون الذين يحتكون عادة إلى القيم المالية أو النفعية للشيء، فيحكمون عليه بواسطتها فإذا كانت الأشياء غالية الثمن أو عظيمة النفع زادوا في قدرها وعظموا من شأنها، مهما كان منظرها الخارجى ومهما كان أثرها في النفس من حيث جمالها أو قبحها، فتراهم لا يحفلون بالازهار مثلاً إلا إذا كانت طيبة الرائحة، ولا يحفلون بمنتجات الفنون الجميلة إلا إذا سمعوا أن ثمنها كيت وكيت، فهم في هذا يستعملون مقياساً عملياً مصطاحاً عليه هو النقد أو الأثر المادى الذى يحدده الشيء، ومنهم من يتخذ الجمال مستوى له في حكمه على الأشياء فتعلو في نظارهم قيمتها إذا كانت من الأمور التى تحقق معنى من معانى الجمال بقدر ما تسفل في نظارهم قيمتها إذا لم تف بهذا الغرض، فهم لا يابهنون بقيمة الشيء المالية ولا بأثره المادى في الخارج أو في حواسهم، بل يخضعون حكمهم لذلك المستوى النظرى المعنوى العام بقطع النظر عن أى اعتبار آخر

والآن ننتقل الى المقاييس أو المستويات النظرية فنجد أن فلاسفة الاخلاق لم يتفقوا فيما بينهم على مستوى نظري خاص ، أو بعبارة أخرى لم يتفقوا فيما بينهم على المسألة الأساسية الهامة التي ينبغي عليها علم الاخلاق بحذاقيره . فمنهم من قال : إن المقياس الاخلاقي العام أو المثل الأعلى أو الخير المحض هو كالعبادة ، ومنهم من قال : بل هو الكمال ، ومنهم من يتخذ الواجب مثله الأعلى ويقس به الافعال الاخلاقية جميعها : يقول « جون استوارث ميل » في مقدمة كتابه « في المنفعة » اختلف الفلاسفة منذ فجر الفاسفة في هذا الامر أي منذ تناقض سقراط الشباب مع بروتاغوراس السوفسطائي وقال بنظرية « المنفعة » يعارض بها رأي السوفسطائيين ومذهبهم الاخلاقي الشائع وقتئذ ولا يزال الاخلاقيون وقد مضى على خلافهم هذا نحو خمسة وعشرين قرناً مختلفين في المسألة نفسها حتى اليوم

على أن ذلك الخلاف بين الفلاسفة في أمر هام كذا لا يضير علم الاخلاق في شيء ، فأكثر ما تكون الخلافات بين العلماء في المسائل الأولية الأساسية التي تستند إليها علومهم ، فليس يضير علم الطبيعة مثلاً أن يختلف علماءه في ماهية المادة وهي الأساس الذي ينبغي عليه علمهم ، وليس يضير علم الهندسة أن يختلف علماءه في ماهية المكان وهو الأساس الذي ينبغي عليه علمهم ، وكذلك لا يضير علم الاخلاق أن يختلف فلاسفته في ماهية « الخير المحض » الذي هو أساس علمهم . نعم إن اختلاف العلماء أو الفلاسفة في هذه المسائل الأولية الأساسية يترتب عليه - لاجل الاختلاف في وجهة نظرهم - وتعدد في مذاهبهم وآرائهم : وهذا ما يحدث بالفعل في علم الاخلاق وفي غيره من العلوم على أننا لا نتغلب على هذه الصعوبة - كما يقول ميل - بقولنا إن المنهج العلمي في سلوكنا الخلق والمقاييس الذي به نهتدي إلى معرفة الخير أو الشر أو الصواب

أو الخطأ من أفعالنا هو قوة طبيعية أو غريزة أو حاسة خلقية أو ما إلى ذلك ؛ فانه بالرغم من أن وجود مثل هذه القوة أمر مشكوك فيه، نرى أن أتباع هذا الرأي يعترفون بأن حكمها بالحسن أو القبح على الأفعال لا يتناول الحالات الجزئية، بل أننا نتهدى بها في معرفة القوانين الأخلاقية العامة لا غير ، وهي بتعريفنا بالمبادئ الخلقية العامة لا نعرفنا بالمستوى الذي تقاس به هذه المبادئ ، والذي من أجله نعدّها خيرا . وهم جميعا متفقون على صحة المبادئ الأخلاقية العامة، ولكنهم يختلفون في الأساس أو الدليل الذي تستند إليه هذه المبادئ . فيقول بعضهم : إن الأحكام الأخلاقية بديهية أولية لا يحتاج إلى التصديق بها إلا إلى تصور حدودها . ويقول آخرون : بل هي أمور نستنتجها من المشاهدة والتجربة : أي إنها أمور فصل إليها بطريق الاستقراء

ولنذكر الآن أهم المقاييس الخلقية العملية وهي العرف والقانون ثم نتكلم على المقاييس النظرية عند كلامنا عن المذاهب الخلقية

### العرف

العرف عادة قومية، وهو بهذا المعنى يوجد عند الحيوان والإنسان على السواء ، إذ للحيوان كما للإنسان أفعال يأتي بها كل فرد من أفراد فصيلته من غير استثناء ، غير أن إطلاقنا لفظة العرف في العادات القومية الحيوانية أو الانسانية على السواء فيه ضرب من التجوز، أما الحيوان فمعرفة غريزية بحيث لأن الغرائز الحيوانية ( بمعنى من معانيها ) عادات قومية يأتي بها كل فرد من أفراد قبيلة واحدة تحت ظروف معينة ، غير أننا يجب ألا ننسى أن الغرائز — حتى في أرقى أنواع الحيوان تطورا — لا يصحبها شعور بالغايات النهائية التي تحققها أفعالها، في حين أن الأفعال الانسانية الارادية التي منها الأفعال العرفية يصحبها دائما ذلك الشعور ، فغزى النمل للقوت في فصل الصيف ، وادخاره للتغذي منه في فصل الشتاء وجمع النحل للشهد مادتان قوميتان أو غريزتان لهذين الحيوانين، وقس على ذلك سائر الغرائز الأخرى عند الحيوانات ، ومن أغرب

أمثلة العرف الحيوانى ما يقوم به أسراب من الطيور المهاجرة كل عام ، فانها تغادر وطنها الى قطر آخر تتخذة مقرا لها مدة من الزمن ، فتبنى فى هذا القطر الجديد عشها وتبيض وتفرخ وتربى صغارها وتعتهدا الى أن تقوى على الطيران ، ثم تعود قافلة الى وطنها تقطع فى طريقها آلاف الاميال من بر وبحر من غير أن تسكل أجنتها ، فاذا ما جل فصل الرحيل من السنة المقبلة ذهبت الى ذلك القطر بعينه وهناك عشت وباضت وفرخت وتعتدت صغارها على النحو السابق ، وهكذا تعيد سلسلة أفعالها عاما بعد عام وجيلا بعد جيل ، مدفوعة اليها بدوافع غريزية بحتة ، لا تدخل للارادة ولا للشعور بالغاية القصوى التى تسعى إلى تحقيقها فيها ، وانما يحفرها الى كل ذلك دوافع فسيولوجية تتوارثها أجيالها جيل عن جيل ، فهو إن شعر فانما يشعر بالغايات الجزئية التى تحققها كل مرحلة من مراحل الفعل الغريزى على حدة ولكنه لا يشعر بالغاية القصوى التى تؤدى اليها جميع المراحل مجتمعة ، وما لنا نذهب بعيدا فهذه غريزة طلب الغذاء والغريزة الجنسية ، ترى الاولى الى اشباع الجسم وتعويض ما فقده وحفظ كيانه ، والثانية الى استمرار النسل وابقاء النوع ، ومع ذلك لا يحفز الحيوان (أو الانسان) الى تناول الطعام بشعوره بالغاية التى يحققها ، بل دافع فسيولوجى هو الشعور بالجوع ، والغاية التى يقصد اليها مباشرة هى رفع ألم الجوع عن نفسه ، أما الغاية البعيدة أو الغاية القصوى وهى تعذية الجسم فليس له بها شعور ولا هى مقصودة له .

أما العرف الانمائى أو التقليد فينتقل من جيل الى جيل عن طريق النماكة شعورية كانت أو غير شعورية كما أسلفنا . نعم للحيوان شعور كالانسان ، إلا أن شعوره متقطع آتى أما شعور الانسان فشعور مستمر (تحت الظروف العادية) يرتبط ما بينه بحاضره . وحاضره بما يتوقعه الانسان فى مستقبله ، هذا فرق : وهناك فرق آخر وهو أن الحيوان يرسم خطة معينة لا يحدد عنها فى فعله بينما يحدد الانسان



حرية الاختيار في أفعاله العرفية مهما كان نوعها وبساطتها : فأفعاله العرفية ليست أفعالا آلية ولا هي ثابتة معينة لا حيدة له عنها بل يدخلها العنصر الإرادي الاختياري ( مهما كان قليلا ) وهو فوق هذا يتنازع الحيوان بعد النظر لأنه يقدر للمستقبل عواقبه ، ويفعل أفعاله ناظرا إلى هذه العواقب . وعلى هذا يمكننا أن نعرف العرف الانساني ( أو التقليدي ) بأنه قاعدة لعمل إرادي شاع في أفراد أمة أو قبيلة ونما تحت رعايتها . ولا يخرج الأفعال العرفية عن كونها إرادية أن للعرف قوة وباطنا كثيرا ما تخضع لها إرادة الفرد ، لأن فعل الفرد للعمل العرفي أو تركه له يرجعان في النهاية إلى إرادة الفرد وحده واختياره ؛ وليس هناك أفعال من هذا النوع إلا للإنسان .

#### علاقة العرف بالتاريخ

ويرتبط العرف ارتباطا وثيقا بتاريخ الأمة أو القبيلة ويفترض وجوده ولكننا لا نعني بالتاريخ هنا الحوادث الفردية التي انقضت وأصبحت تكون جزءا من ماضي الأمة الذي لا علاقة له بماضيه ؛ بل التاريخ الحى الذى كونه جزءا من ماضى الأمة والذي يكون جزءا من تاريخها الحاضر ويحتمل أن يكون جزءا من تاريخها المستقبل ، فالعرف بهذا المعنى مرآة تنعكس عليها صور الأجيال الماضية وصفحة تقرأ فيها أفعال الأمم الغابرة وسجل يحفظ فيه تقاليد السابقين بحالها التي كانت عليه مع قليل أو كثير من التحوير

#### الغاية التي يرمى إليها العرف

وكما أن الغرائز منها يراد به مصلحة الفرد، ومنها ما يراد به مصلحة الجماعة ، كذلك العرف نراه مجموعة قواعد للسلوك ترمى إلى تحقيق غايات، بعضها في مصلحة الفرد مباشرة . والبعض الآخر في مصلحة المجتمع ككتلة واحدة ، أو مصلحة بعض الهيئات الاجتماعية الصغيرة الداخلة في المجتمع العام . لأن

الأساس الذي بنيت عليه التقاليد والذي تسعى دائماً للمحافظة عليه هو حماية الفرد والجماعة ، وهذا ظاهر في تقاليد الهيئات الاجتماعية جميعها على اختلاف بينها في الأساليب التي بها تأخذ ما يلائم حالتها الاجتماعية وتطورها ، فنظم الأكل والشرب واللباس والزواج والحفلات الدينية والآداب الاجتماعية العامة وغيرها كلها شواهد تؤيد ذلك ؛ لأنها إما أمور يراد بها حماية الأفراد والجماعات والمحافظة على حياتهم وحقوقهم ، أو رموز يراد بها مغزاها ، وفي هذا المعنى أيضا مراعاة مصلحة للفرد أو الجماعة وذلك مثل لبس السواد في الحداد الذي هو رمز يدل على مشاركة الغير في الشعور بالحزن ، وكلباس رجال الدين أو القضاء الذي هو رمز يقصد به تمييز طائفتهم عما عداها . وغنى عن البيان أن المصلحة التي يرمى العرف إلى تحقيقها هي مصلحة الأمة المتعارفة ، أو مصلحة أفرادها فقط ، إذ عرف كل أمة خاص بها يتناسب مع حاجياتها ومستواها الاجتماعي والتطوري والا فقد يعترض معترض بأن وأد البناات عند العرب مثلا أو الرق أو الزنا عند بعض الأمم الأخرى مما لا يعود على أمة بخير أو منفعة ، وجوابنا على هذا أن الأمم التي اتخذت هذه الأمور عرفا لها لا بد أن تكون قررتها وأباحتها معتقدة أن فيها خيرا لها وأن حالتها الاجتماعية الخاصة تتطلبها .

وغنى عن البيان أيضا أن التباين في التقاليد يختلف وتتغير من جيل إلى جيل . فكثيرا ما تبقى التقاليد شكلا وبصورة في أمة من الأمم آلاف السنين بعد ما ينتابها من تغير أو تطور في المعنى الأصلي الذي أريد بها تحقيقه في بادئ الأمر

العرف والدين

أنا لوتبعنا تاريخ التقاليد العرفية لوجدنا أن معظمها تمت بسبب ما إلى أصل ديني، إلا أن بعض التقاليد التي تنتمي إلى أصل ديني كثيرا ما ينسى الغرض الأصلي الذي كانت ترمى إليه، لأن التقاليد كما أسلفنا تتوالى عليها الأغراض المختلفة: كل غرض بحسب المستوى العقلي والاجتماعي والخلقي للأمة أو القبيلة التي تمتنعها. كما تتوالى المعاني المختلفة على الكلمة الواحدة في اللغة مع بقاء الكلمة على ما هي عليه صورة وشكلا. وهاك بعض الأمثلة للتقاليد التي من هذا القبيل:

(١) كان من عادة قدماء اليونان والرومان أن يكأوا إلى الأمهات لا إلى الآباء تسليم بناتهم إلى أزواجهن في أعراسهم، ويرجع أصل هذا التقليد إلى تقليد آخر قديم عندهم، وهو أن للأمهات دون الآباء الحق الأول في رعاية الأولاد والولاية عليهم، وهي قاعدة استمدوها من عرف آخر أقدم من هذا، وهو أن الأمهات دون الآباء هن ربات البيوت والمخاضات عليها وعلى من فيها وقد اكتسبن هذا الحق من اعتقاد ديني قديم عن هاتين الأمتين وهو أن الحامي والمخاض على كيان البيوت آلهة لا إله: فكانوا ينظرون إلى الأمهات كخلفيات لهذه الآلهة أو نائبات عنها يقمن بأوامرها وينفذن أغراضها.

(٢) وكانت من عادة قدماء المصريين ما تعرفون من تحنيط أجسام موتاهم ودفن أمتعتهم وحليهم معهم وما إلى ذلك، مما كان الأصل فيه اعتقادهم بخلود الأرواح.

(٣) من عرف المسلمين في جميع أنحاء العالم التضحية في عيد الأضحي، وهي إحياء لذكرى فداء إسماعيل عليه السلام.

(٤) ومن عرف الناس جميعا إحياء عيد شم النسيم وهو في الأصل عيد

وثنى ألقامه الانسان في العصور القديمة إحياء لذكرى فصل الربيع الذي تظهر فيه الحياة وهي تدب من جديد في الممالك النباتية بعد أن ضيع فصل الشتاء معالمها وأفقد هاروقها وبهاؤها .

ومن الغريب أن المسيحيين يحبون هذا العيد لا كذكرى للربيع ومظاهر الحياة فيه ، بل كذكرى لقيامه المسيح بعد صلبه وارتفاعه الى السماء (في اعتقادهم) وهو معروف عندهم بعد انقصر كما تعلمون .

والباحث في تقاليد الامم وتاريخها يجد الكثير منها باقيا الى اليوم من غير تحريف أو تغيير في صورته وشكله مع تحريف أو تغيير كلي في مغزاه . وكثيرا ما يضيع التقاليد بالكلية ويلبس الناس أصله ويبقى بعض الأمور المتعلقة به كالملايس ؛ أو أنواع الطعوم أو الأناشيد ، أو غير ذلك من الطقوس والمراسيم .

### هل يصاح العرف أن يكون مقياسا أخلاقيا ؟

ربما كان العرف أقدم المقاييس الأخلاقية التي عرفها الانسان والتي كان ولا يزال لها أكبر أثر في تقويم أفعاله والحيكم عليها فالتأثير أو الشر ، وقد ذكرنا في كلامنا عن الحكم الاخلاقي وتطوره أن الناس في أدوارهم الارلى يعتمدون كل الاعتماد على العرف في إصدار أحكامهم على الأفعال ، وأن العرف مرشد السلوك الساذج عند الرجل المحمي الذي يعوزه التفكير الشخصي المستقل . وليس الاسترشاد بالعرف واعتباره مقياسا أخلاقيا أمرا خاصا بالأمم قليلة الحظ من الرق الاجتماعي فإن العرف لا يزال قوى السيطرة غالب النفوذ في أرق الامم حضارة . ويظهر أن حب القديم والاحتفاظ به وكرهية الانحراف عنه لا سبب سوى أنه قديم ومن تراث الاجداد أمور أكرمها الزمن قوة حتى كادت تصير مبادئ لا يري الناس سبيلا الى مناقضتها ، ولا يشذ عادة عن التقاليد العرفية

ويحاول التخلص من عبوديتها ويحكم عقله في الأمور وينادى بمحاربة القديم إلا القليل من الناس الذين وهبوا جرأة خاصة تمكنهم من الخروج على العادى المؤلف ؛ أما السواد الأعظم منهم فهم منغمسون في بحر من التقاليد لا يقفون لحظة للسؤال عن أسبابها أو النظر في حكمتها .

ومعلوم أن الحكم جريا على التقاليد العرفية هو قياس فعل الى آخر يشبهه لا إلى مبدأ عام يدخل الإعلان تحته : فحكم العرف يمتدح كذا من الأفعال لأن كذا هذا من عادة القوم امتداحه ، ويذم كذا من الأفعال لأن من عادة القوم ذمه .

والعرف يختلف عند الأمم بل يختلف في الأمة الواحدة في أدوارها المختلفة وهذا أمر راجع الى حالة الأمم الاجتماعية والدينية وتاريخ تكوينها العام فقد يجمع أمتين إقليم جغرافى واحد ، أو قد يفصلهما حاجز طبعى صغير كجبل أو نهر أو قنال ومع ذلك تجد في درجة الاختلاف بين تقاليدهما ما يدعو الى العجب والدهشة فتشكر احدى الامتين على الاخرى ما تراهما حسنا أو مقدسا ، أو على الأقل لا ترى فيه هي غضاضته من الناحية الاخلاقية ، ويوضح ذلك ما تراه في جنوب اسبانيا المعروف بإقليم جبل طارق فإن الجزء الصخرى منه مستعمرة انجليزية اليوم لاهلها من التقاليد والمعادات والمعاملات ، ما يكاد يختلف كل الاختلاف عن الجزء الآخر المعروف بالجزء الاسبانى ، الذى له قوانينه وتقاليد وعاداته مع اجتماع الجزئين في إقليم جغرافى واحد لا تعدو مساحته مئتا الاميال المربعة . فمن أشد ما ينكره أهل الجزء الصخرى من هذه المقاطعة على أهل الجزء الآخر محاربة النيران تلك المحاربة التى يعدها الاسبان من أكبر عاداتهم القومية وأعظم أنواع الرياضة عند ولا يرون فيها غضاضة مامن الناحية الاخلاقية بالرغم مما فيها من تعذيب الحيوان تعذيبا لا سبيل الى انكراهه . وإذا

كان الاختلاف في تقاليد الأمم المتجاورة بهذه المثابة ، فأولى به أن يكون أعظم في الأمم البعيدة المتناحية . وقد يبلغ الاختلاف في التقاليد درجة يصعب على بعض الناس تصورها ، فن الصعب مثلا على الأوربي أن يتصور كيف تبسج بعض القبائل أكل لحم آدمي أو قطع لحم الحيوان حياء أو أكل هذا اللحم نيئا ووأد البنات الخ . ومن الصعب علينا اليوم أن نتصور كيف أباح العرف في بعض الأمم القديمة الزواج بالأخت أو زواج الرجل من الرجل ، أو الوطأ وتعدد الأزواج لامرأة واحدة ، أو كيف أباح العرف الهندي إلى عهد قريب للآب أن يقتض ديناً سلفاً على أولاده يؤدونه عملاً بعد بلوغهم من الرشد ، بل يصعب علينا أن نتصور أن بلداً كان محلته كانت تبسج إلى عهد قريب إعدام الرجل عقاباً له على سرقة نعجة ، أو تمييز للرجل أن يضرب امرأته بعضاً لا يزيد حجمها على حجم راسه يده وهو تقليد من تقاليد الانجليز . إلا أنه غير معمول به .

ولعل هذه الأمثلة وما شابهها تكفي لايضاح أن العرف أمر اعتباري محض خاص بطائفة المتعارفين لا يتعداها : وإذا كانت الأخلاق تبسج عن مستوي عام لا يتعلق بأمة دون سواها ولا بزمان دون زمان ، أو مكان دون مكان فما لاشك فيه أن العرف لا يصبح مطلقاً أن يكون ذلك المستوى إلا أن عدم صلاحية العرف لأن يكون مقياساً خلقياً عاماً تأخذ به كل الأمم لا ينهض دليلاً على عدم صلاحيته كعامل من أكبر العوامل في حث الكثيرين من الناس على الاتيان بأفعال من الخير لو لادماً أو ابناً .

فالعرف من هذه الناحية له قيمته وأثره في الحياة الاجتماعية لأنه كثيراً ما يكون راداً لبعض الناس عن فعل الشر وإعناً للآخرين على فعل الخير . غير أن قوته وسلطانه لها أثرهما البنيء . كذلك في حياة المجتمع ، لأن العرف إذا غلب سلطانه على قوم استعبدتهم وقتل فيهم روح التفكير الحر أخلاقياً كان أو

غير أخلاقي : وقد أدرك هذا الخطر فلاسفة الرواقين فنادوا بإطراح التقاليد  
واتباع القوانين الطبيعية الحرة أبلغ اليونان في أواخر عصارضهم لاهم درجة  
الجمود في المصنوع التام لتقاليدهم الاجتماعية القديمة وقوانينهم ومراسيمهم الدينية  
وخرافاتهم كما أسلفنا .

وخلاصة القول أن العرف لا يصاح أن يكون مقياساً أخلاقياً  
للاسباب الآتية

(١) أنه أمر اعتباري خاص بأمة أو قبيلة والمقياس الأخلاقي يجب أن يكون  
عاماً مطلقاً

(٢) أنه يطبق تطبيقاً آلياً أهمى من غير تفكير في أصله أو الغاية التي  
يرمى إلى تحقيقها

(٣) أنه لا يراعى فيه دائماً الناحية الخلقية وأن روعيت اعتبارات أخرى  
كتاريخ الأمة أو القبيلة وسببها ومصاغة الأفراد أو الجماعات .

(٤) أنه قاتل لحرية التفكير لأن قوته ومسيطرته على هموس المتعارفين  
يكادان لا يتركان للفرد مجالاً للاختيار في عمله

(٥) أنه كثيراً ما يقرر أمورا ضد الروح الأخلاقية ، وما يقرر أمورا تتنافى  
مع روح الأخلاق (أحياناً) لا يصاح أن يكون مقياساً للأخلاق

(٦) أنه ليس نسبياً باعتبار المكان الذي يطبق فيه بحسب بل باعتبار  
الزمان أيضاً إذ العرف يتغير بتغير الزمان في المكان الواحد وتاريخ كل أمة  
يثبت لك أنواع العرف التي نشأت فيها واختلاف هذه الأنواع .

(٧) أن العرف أهوج أخرق يدفع إليه الوجدان لا التفكير .

## القانون

المستوى أو المقياس الأخلاقى الثانى الذى سنتكلم عنه هو القانون ويجدر بنا قبل الخوض فى صلاحية أو عدم صلاحية القانون لأن يكون مقياساً أخلاقياً أن نشرح المعانى المختلفة لكلمة «قانون» ونوضح قيمة كل نوع من أنواع القوانين الخلقية كمقياس للأخلاق .

### المعانى المختلفة لكلمة قانون

يحيط بهذه الكلمة كثير من التموض لأنها من الكلمات التى تستعمل فى معان كثيرة فى علوم مختلفة ؛ فهى تستعمل ويراد بها القانون الوضعى والقانون الطبيعى والقانون العقلى والقانون الإلهى والقانون الخلقى وغير ذلك .

فالقوانين الوضعية هى مجموعة أوامر ونواه ( وهى نواه أكثر منها أوامر ) قررتها الهيئة الحاكمة فى أمة من الأمم للمحافظة على حياة أفرادها وحفظ كيانه وتمتاز بأنها : —

أولاً قابلة للتغيير، ثانياً قابلة للمخالفة : ويقرب منها فى هذا المعنى القوانين الإلهية؛ إذ هى أيضاً مجموعة أوامر ونواه قررهما شرع سواى على لسان نبي من الأنبياء : وتشارك مع القوانين الوضعية فى أنها قابلة لأن تعصى وفى أنها خاصة بأمة معينة ( إلا إذا نص على عموميتها كما هو الحال فى الإسلام وقوانينه ) .

أما القوانين العقلية (أو قوانين الفكر) فيراد بها القواعد الفكرية العامة التى أجمعت عقول البشر على الاعتقاد بصحتها بمجرد النظر والبحث غير المستند إلى التجربة أو المشاهدة . وذلك كقانون التنافض القائل باستحالة أن يتصف شيء



من الاشياء بصفة ونقيض هذه الصفة وباستحالة أن تكون القضية ونقيضتها صادقتين معا ، أو كاذبتين معا ، وكقانون العكس المستوي القائل ، بأن عكس القضية الموجبة الكلية موجبة جزئية ، وما إلى ذلك وتمتاز القوانين العقلية بأنها : —

(١) عامة يعتقد بصحتها جميع أفراد البشر

(٢) أنها يقينية

(٣) أنها لا تتبل التخلف ولا التغير

(٤) أنها تقبل المخالفة بدليل أن الناس بالفعل يخالفونها ويقعون في أخطاء عقلية في استدلالهم .

ويقرب من القوانين المنطقية الآفة الذكر قوانين الرضاية البحتة: وتتركب معها في جميع المميزات التي ذكرناها .

أما القوانين الطبيعية فهي احكام يستخلصها العقل بطريق الاستقراء العلمي من الحوادث المشاهدة في الكون في يئمتها الطبيعية او في بيئة اصطناعية يخلقها الانسان : وان شئت فسمها احكاما عقلية إلا أنها احكام للعقل على اطراذات مشاهدة ، في العالم الخارجى في حين أن القوانين العقلية أحكام للعقل على اطراذات مشاهدة في العقل نفسه ، والقوانين الطبيعية مثل قانون الجاذبية وقانون تمدد المعادن بالحرارة وقانون النسب المتساوية في علم الكيمياء (١)

(١) وهو القانون القائل بأن كل عنصر يتفاعل مع عنصر آخر بنسبة معينة فثمانية أجزاء من الأوكسيجين مع جزء واحد من الهيدروجين (وزنا) تكون مائة وستة عشر جزءا من الأوكسيجين مع ستة أجزاء من الكربون يكون حامض الكربونيك . ولا يتكون الماء ولا حامض الكربونيك إلا على هاتين النسبتين .

والاطراد في وقوع الحوادث في العالم الطبيعي هو المرشد لنا في استنتاج ما نسجه بالقوانين الطبيعية ؛ واذا لم نستطع مشاهدة المراد في ناحية من نواحي الكون فلا يمكننا بحال ما استنتاج قوانين تخضع لها هذه الناحية ؛ وعليه فلا نستطيع الوصول الى علم يفسر لنا الظواهر الطبيعية فيها .

هذا وقد ذكرنا فرقا هاما بين القوانين الطبيعية والقوانين العقلية ، ولكن هناك نوعا جوهريا آخر نذكره الان : وهو ان القوانين العقلية قوانين يقينية ضرورية في حين أن اقوانين الطبيعة احتمالية فقط ؛ فالعقل مثلا لا يحيل أن خمسة أجزاء من الأوكسجين مع جزء من الهيدروجين تكون ماء بدلا من ثمانية أجزاء من الاول وواحد من الثاني في المثال الذي ذكرناه ؛ في حين أنه يحيل بتاتا اجتماع النقيضين والضدين ، كما يحيل أن الشئين المساويين لثالث غير متساويين وتمتاز القوانين الطبيعية بأنها : —

( ١ ) عامة لا تخص زمانا ولا مكانا معينا (٢) لا تقبل الاستثناء (٣) لا تقبل

### المخالفة .

والقوانين الخلقية هي مجموعة الاوامر والنواهي التي يراد بها تحقيق معنى الخير في أفعال الانسان الارادية ، وتمتاز عن القوانين الطبيعية في أنها لا تعبر عما هو كائن بالفعل ، بل عما ينبغي أو يكون ، لذلك كانت أحق بأن تسمى قوانين من القوانين الطبيعية إذا كنا نفهم القانون معنى السلطة والالزام (وهذا هو الاصل) . والفرق بينهما وبين القوانين الوضعية هو أن السلطة في الأولى داخلية نفسية وفي الثانية خارجية ، وهو أيضا الفرق بينها وبين القوانين العرفية والدينية ، وبين القوانين الوضعية والدينية عموم وخصوص من وجه إذ لبعض

القوانين الوضعية والدينية قوانين خلقية فيها يجتمعان في هذا القدر وتنفرد القوانين الخلقية عن القوانين الوضعية والدينية بأب فيها كثيرا من الاوامر والنواهي التي لا تدخل في دائرة الحكم الخلقى كما تنفرد القوانين الاخلاقية بانها تحتوى طائفة من الاحكام لا تدخل في دائرة القوانين الوضعية ولا تدخل (إلا ضمنا) في دائرة القوانين الالهية. وتتناز القوانين الخلقية بانها

(١) لا تقبل التغير وان أنكر هذا بعض الأخلاقيين قائلا بانها في حال تغير مستمر : غير أننا يجب أن نلاحظ أن الذى يقبل التغير هو الاحكام الخلقية الجزئية لا القوانين الخلقية العامة : فمبدأ المحافظة على الحياة مثلا مبدأ أخلاقى عام يدين به كل انسان وقد دانت به كل الامم بلا استثناء وان اختلفت في تطبيقه في حالات معينة فأباح بعضها مثلا قتل الأعداء في غير حرب ، وأباح البعض الآخر وأد البنات لضرورات اجتماعية ، في حين أنكر ذلك عليها أمم أخرى وقصر على ذلك بقية المبادئ الأخلاقية العامة والحالات الجزئية التي تطبق تلك المبادئ عليها

(٢) أنها قوانين عامة. يدين أو ينبغى أن يدين بها كل انسان

(٣) أنها قوانين ضرورية بمعنى أنها تحمل في نفسها معنى والزم والوجوب فهي تحكم بما ينبغى أن يكون لا بما هو كائن بالضرورة كالقوانين الطبيعية .

ومن هذا يتبين لك أن القوانين على اختلاف أنواعها تنقسم إلى أربعة أقسام :

(أ) القوانين التي تقبل التغير والمخالفة وهي القوانين الوضعية وبعض قوانين الشرائع الالهية

(ب) القوانين التي تقبل التغير ولا تقبل المخالفة وهم يمثلون لهذا النوع

بالقوانين الاقتصادية كقانون العرض والطلب وقوانين الاجرام السماوية وحركة الافلاك ويسمونها بالقوانين الفرضية ، أى ان تحققنا ينبى على توفر ظروف معينة .

(د) القوانين التى لا تقبل المخالفة ولا التغير : ولا أرى فرقا مطلقا بين النوع الثانى والنوع الثالث من هذه القوانين لأن كلا منهما يتوقف على وجود ظروف معينة يتحقق بتحقيقها ولا يتحقق بتغيرها واذا فكل منهما قابل للتغير غير قابل للمخالفة

(هـ) قوانين تقبل المخالفة ولا تقبل التغير مثل القوانين المنطقية والرياضية وتختلف وجهات نظر الفلاسفة الاخلاقيين فى وضع القوانين الخلقية فى هذه الاقسام : فمن الاخلاقيين الوضعيون الذين ينظرون الى الاخلاق كظاهرة اجتماعية تتغير باختلاف الظروف والأحوال ، وعلى هذا يضعون القوانين الخلقية فى النوع الأول ، والبعض الآخر يدخلونها فى النوع الرابع مثل اتباع المذهب الذوقى : ومطابقة ثالثة لا ترى فرقا بين القوانين الطبيعية والعقلية والخلقية ويقولون ان العالم ( بما فيه الانسان ) يسير وفق قوانين معقولة ثابتة ، وان العالم تديره قوة عاقلة وان كل القوانين التى نراها فيه صادرة عن هذه القوة ومن هؤلاء الرواقيون من القدماء ، واتباع المذهب العقلى مثل صمويل كلارك من المحدثين .

ويمكن تقسيم القوانين الآتية الذكر من ناحية أخرى الى ثلاثة أقسام

(١) القوانين التى تعتبر عملا هو واقع بالفعل والتى تشير الى أمور من طبيعة الأشياء مثل اتقوانين الطبيعية والاقتصادية والقوانين الخلقية على بعض المذاهب .

(ب) القوانين التي تعبر عما ينبغي أن يكون وهذه تختلف عن سابقتها في أنها تستند إلى مثل عليا أو مبادئ عامة ويدخل تحتها القوانين الاخلاقية على رأى أغلب الاخلاقيين .

### معنى الأمر في القانون

قد تبين لك مما تقدم أن بعض القوانين خلو من معنى الأمر بالكلية كالقوانين الطبيعية ، إذ ليس فيها إزام بفعل ما، ولكنها تفسير أو تعبير عما هو موجود بالفعل ، وبعضها أوامر ونواه كالقوانين الوضعية والدينية والاخلاقية إلا أن الأول أوامر ونواه تصدرها الهيئة الحاكمة في الأمة وتضع لمخالفها حدودا للعقوبة ، والثانية أوامر ونواه بعضها أخلاق وبعضها غير أخلاق تأتي بها الشرائع إلهية كانت أو غير إلهية ، والقوانين الأمرية تنقسم قسمين: أمرية مطلقة ، وأمرية مشروطة أو فرضية ، فالأولى هي الأوامر المطلوب طاعتها بلا شرط ولا قيد والتي يخاطب بها جميع الناس على السواء ، والثانية هي المفيدة بشروط وظروف معينة والقاصرة على بعض الناس دون بعضهم . وقد أبى « كانت » إطلاق النوع الأول إلا على القوانين الخلقية ، وقال أنها لا يضارعها في إطلاقها وعموميتها قوانين أخرى ، وله في القوانين الاخلاقية تعريف خاص سيأتى شرحه في مذهبه . وربما قال معترض أن هناك قوانين أخرى غير القوانين الخلقية مطلقة وعامة ، تطبق بلا قيد ولا شرط ويرضاها جميع الناس ، أليست القوانين المنطقية مثلا مطلقة وعامة ؟ بل أليست أكثر اطلاوعا وعمومية من القوانين الخلقية ؟ هذا هو الشائع المعروف ولكن بعض المفكرين قد أنكر على القوانين المنطقية تلك العمومية التي يصفها بها جمهرة الفلاسفة ، وقال أن القوانين المنطقية ليست قوانين عامة مطلقة كما يفهمها الناس ، بل هي قوانين خاصة تطبق فقط على من

يريد أن يكون تكثيره منتظما خاليا من التناقض ، وإذا كان ذلك كذلك فليس بظاهر عندي أن هناك فرقا بين القوانين الأخلاقية والقوانين المنطقية من حيث الاطلاق والتعميم ، لأن القوانين الخلقية بهذا المعنى مشروطة أيضا: بمعنى أنها لا تسرى الا على من يريد من الناس أن تكون أفعاله فاضلة خيرة متمشية مع المثل العليا للأخلاق

### أنواع القوانين الخلقية التي تكلم عنها الفلاسفة

قد سبق القول في تحاييلنا للحكم الخلقى أن الفرق بينه وبين سائر الاحكام الأخرى أن للعقل إزاء الفعل المحكوم عليه موقفا خاصا وشعورا يقضى بوجوب فعله أو وجوب تركه ، وأن العقل فى موقفه هذا وفى شعوره يستند الى مبادئ عامة أو قوانين عامة يدين بها . وقد اختلفت الفلاسفة الذين تكلموا عن القانون الخلقى فى شرح ماهية هذه القوانين ، وفى القوة التى تصدر عنها على نحو ما رأيت فى كلامنا عن الضمير ، وهم مع اختلافهم فى تسمية هذه التوة : وفى التفاصيل التى تقتضيها وجهات نظرهم الفلسفية متفقون فى الفكرة الاساسية وهى أنها قوة بها نستطيع ادراك الخير والشر ، وأنها المشرعة لما يسنى بالقوانين الخلقية أو الواجبات الباعثة للانسان على تحقيقها : هذا ، وقد ظهرت هذه الفكرة بمظاهر مختلفة تراها فى أدواز تطور الفلسفة الخلقية من العصر القديم الى يومنا هذا وأهم مظاهرها التاريخية هى :-

(١) مميت باسم الطبيعة ومميت القوانين التى تصدر عنها بالقوانين الطبيعية . وقد شرحنا ذلك فى فلسفة الرواقيين الأخلاقية ، وسيأتى الكلام عليها فى مذهب صمويل كلارك عند الكلام على المذاهب

(٢) ومماها شافيتسبرى وهاتشمون باسم الحاسة الخلقية وقد سبق الكلام عليها .

- ( ٣ ) ونماها بطرياقهم الضمير وقد أشرنا الى مذهبه وسيأتي شرحه بالتفصيل  
 ( ٤ ) وسماها كانت باسم العقل أو القوة الناطقة في الإنسان، وسمى القوانين  
 الأخلاقية الصادرة عنها بالأوامر المطلقة على نحو ما رأيت

## المذاهب الأخلاقية

يمكن تقسيم المذاهب الأخلاقية على أساسين هامين: الأول باعتبار الباعث  
 والثاني باعتبار الغاية من الأفعال الخلقية، ومظاهر أن الأساسين مرتبطان الواحد  
 بالآخر ارتباط البواعث بالغايات، لذلك كان حتماً أن يتداخل التقسيمان لأن كل  
 مذهب له عادة نظرتان : الواحدة الى الباعث والأخرى إلى الغاية، وغالباً ما تتحد  
 النظرتان فينظر أصحاب المذهب الواحد الى الباعث نظرتهم الى الغاية وخاصة  
 إذا كان أصحاب المذهب ممن يعتقدون بأن الباعث والقصد شيء واحد، كأصحاب  
 مذهب اللذة الذين يعدون اللذة باعثاً للفرد على ما يأتي به من الأفعال كما يعتبرونها  
 الغاية القصوى التي يعمل الفرد على تحقيقها ولكننا نجد إلى جانب المذاهب التي  
 تدخل مباشرة تحت هذين القسمين ، مذاهب أخرى تأخذ من كل مذهب  
 بطرف : فهي لذلك مزيج من مذاهب متعددة ولا تدخل تحت قسم معين  
 هذا وقد تعرض بعض الأخلاقيين لمسألة المفاضلة بين التقسيمين اللذين  
 أشرنا إليهما ، فاعتبر التقسيم المبني على أساس الغاية أهم من ذلك الذي يعتمد  
 على أساس الباعث ، واعتبر غيرهم العكس ، ولكن هذه المفاضلة ليس لها كبير  
 أهمية من الناحية الخلقية

والواقع أن تاريخ الأخلاق مملوء بالمناقشات والمنازعات في الغايات والبواعث  
 على السواء وان قال القدماء وكثير من المحدثين إن النزاع يحوم في الحقيقة حول

الغاية وحدها ، لأن الباعث والغاية شيء واحد إذ الباعث في نظرهم ليس شيئاً آخر سوى الغاية ممثلة أمام العقل قبل تحقيقها بالفعل ، وقد سبق شرح ذلك بالتفصيل في كلامنا على المقصد والباعث والعلاقة بينهما ؛ ولعلكم تذكرون أننا قررنا هنالك أن الباعث على الفعل الأخلاقي حالة نفسية غاية في التعقيد ، وأنها تحتوى فكرة الغاية كعنصر من عناصرها وليست هي الغاية . ولهذا سنشرع في تقسيم المذاهب الأخلاقية على الأساسين السابقين ، لا على أساس واحد

### تقسيم المذاهب على أساس الباعث

حصر «فندت» المذاهب الأخلاقية باعتبار نظرتها إلى الباعث في ثلاث

طوائف : —

(١) المذاهب التي تقرر أن الباعث على الأفعال الخلقية وجدان ( ويقصد بالوجدان هنا الحالة النفسية المصبوغة بصبغة اللذة أو الألم — أو بعبارة أدق التي يغلب عليها صبغة اللذة والألم إذ كل حالة نفسية مصبوغة إلى حد ما بصبغة لذيذة أو مؤلمة )

(٢) المذاهب القائلة إن الباعث على الأفعال هو النظر الفكري

(٣) المذاهب القائلة إن الباعث هو العقل ، وهذه الأخيرة

طائفتان : —

(أ) الطائفة التي تقول إن الباعث قوة عقلية فوق النظر ولكنها لا تظهر إلا مع التجربة

(ب) والطائفة التي تقول إن الباعث قوة عقلية فوق النظر ولكنها مستقلة كل الاستقلال عن التجربة : والفرق بين المذاهب الداخلة تحت الطائفة الثانية والمذاهب الداخلة تحت الطائفة الثالثة بتسميتها ينحصر في أن مذاهب



الطائفة الثانية يعتقد أصحابها ان الباعث عبارة عن فكرة أو مجموعة أفكار يصل إليها الانسان بطريق الاستدلال من الحوادث المشاهدة . بينما يعتقد أصحاب مذاهب الطائفة الثالثة بقسميها أن الباعث قوة عقلية غير مكتسبة موجودة بالفعل ؛ إلا أنهم ينقسمون فيما بينهم في إمكان أو عدم إمكان ظهور هذه القوة مستقلة عن التجربة

واننا اذا نظرنا الى الباعث من حيث هو طبيعي أو مكتسب أرجعنا هذه المذاهب الى طائفتين : طائفة تقرر أنه طبيعي بحث ويدخل تحتها الطائفة الأولى و (ب) من الطائفة الثالثة ، وطائفة تقول بأنه مكتسب ويدخل تحتها الطائفة الثانية و (أ) من الطائفة الثالثة ، و آرف المذاهب التي من النوع الأول بمذاهب القطرة ، والتي من النوع الثاني بمذاهب التجربة ، وقد سبقت الاشارة اليها في شرح نظريات الضمير .

ولا خلاف بين هذه المذاهب جميعها فيما تعده أخلاقيا من الأفعال ( أى فيما تعده من الأفعال موضوعا للحكم الخلقى ) ولكن اختلافها ينحصر في تحديد البواعث على الأفعال كما رأينا وشرح ماهيتها وتقدير الأفعال الأخلاقية بناء على هذا التحديد والتقدير : فهي كلها تعد اغاثة الملهوف مثلا فعلا أخلاقيا ، وتجمع على أن القرار من الخطر الباعث عليه غريزة الخوف فعل ليس بأخلاقي ، ولكن لكل منها رأيا خاصا في الباعث على الفعل الاول . أما مذاهب الوجدان فتقول أن الباعث هو العطف على الغير ذلك العطف الذى هو نتيجة للألم الذى تنبئه في النفس رؤية الملهوف ، وقد يقول بعض أصحاب هذه المذاهب ان الباعث أناني ، ويقول الآخرون انه ايثارى على اختلاف

بينهم . وتقول طائفة النظر الفكري ان الباعث على الفعل مبدأ أخلاق اهتدى اليه الانسان بالتفكير المستند الى التجربة ، ويقول أتباع الطائفة الثالثة الباعث قوة عقلية أو نفسية فطر عليها الانسان وهذه القوة هي الضمير

التقسيم على أساس الغاية

لاخلاف بين فلاسفة الاخلاق في أن الغاية القصوى من الافعال الخلقية هي الخير — ولكنه لا اجماع فيما بينهم على ما يطلقون عليه اسم « الخير » ولا على المستوى الخلقى الذى تقاس به خيرية الافعال أو شريرتها : صوابها أو خطؤها . ولا يكفى القول بوجوب تحصيل « الخير » ( أو السعادة فى نظر أصحاب مذهب السعادة ) بل لابد لنا من معرفة الشخص أو الأشخاص الذين تصيبهم السعادة ؛ فمن هم ؟ أما الأخلاقيون فقد انقسمت آراؤهم فى الاجابة على هذا السؤال انقساماً يدعو الى الدهش والغرابة ، فمنهم من يقول بوجوب تحصيل السعادة للأفراد وسنطاق على هؤلاء اسم « الفردين » ومنهم من يقول بوجوب تحصيلها لجماعة من الجماعات وسنسميهم « الجمعيين » ويقول الأولون ان الذين يتأثرون بأفعالنا دائماً أفراد ، ويقول الآخرون بل هم جماعات ، أو وحدات اجتماعية مختلفة كأمم ( جمع أسرة ) أو أحزاب أو نقابات أو ما شا كل ذلك ، ومنهم من يقول ان الجماعة التى تتأثر بأفعالنا انما هى الأسرة الانسانية بأسرها وينقسم الأولون الى قسمين : فمنهم الأنانيون الذين يقولون بوجوب تحصيل السعادة لصاحب الفعل ؛ ومنهم الأنياريون الذين يقولون بوجوب تحصيلها للغير ، وينقسم الآخرون الى طوائف متعددة مختلفة إلا أنهم يقولون عادة ان الغرض الاسمى الذى يجب أن تنجبه اليه أفعال الأفراد هو اسعاد الانسانية أما السعادات الجزئية التى تحصلها الهيئات الاجتماعية الداخلة ضمن المجتمع الانسانى فليست سوى وسائل يتحقق بواسطتها ذلك الخير العام (خير الانسانية)

واننا نجد هذه النزعات المختلفة ممثلة بأجلى مظاهرها في الفلسفة القديمة والحديثة على السواء : فسقراط والرواقيون والايقوريون يقولون بالرأى الأول ( أى أنهم فرديون ) وأفلاطون أميل إلى الرأى الثانى ( أى انه جمى ) : أما أرسطو فمذهبه وسط بين هذين الطرفين . ولا نجد أحدا من الفلاسفة الاقدمين يقول بالايثار البحت ، ولكننا نجد الاثرة واضحة جلية في مذهب القورينائيين والايقوريين .

والفلسفة المسيحية أميل الى الايثار وإلى إعتبار الانسانية غاية قصوى ينبغى للانسان أن يوجه أفعاله اليها أو هى كذلك متمثلة في شخص صاحبها ومؤسسها . في حين نجد الاسلام ينظر الى الأفعال من حيث تأثيرها في الشخص الفاعل لها وفي غيره على السواء .

وقد كثر هذا النوع من المذاهب وتعدد في العصر الحديث الى حد أنك ترى كل الآراء المحتملة تقريبا ممثلة في فلسفات المفكرين من عهد ديكارت الى اليوم . فاسبينوزا وهبز أنانيان ، وديكارت وليبنز يجمعان بين الاثرة والايثار ، وفرنمس يكون وهيجل وفسدت أميل الى اعتبار الانسانية ومصالحها أساسا خلقيا عاما . وكبرلاند ولوك يحاولان التوفيق بين مصلحة الفرد ومصصلحة المجتمع . وهتشنسون وهيوم وآدم اسمت وشوبنهاور وكومت ولز ايثاريون . وشافتريرى وكانت ونغت فرديون .

ويرجع هذا الاختلاف الغريب بين نزعات الفلاسفة المختلفة إلى تأثير الاحوال الاجتماعية التى عاش فيها كل منهم — فاذا غلب روح التعصب القومى على أمة من الأمم وفشت فيها الشعبوية قال فلاسفتها بوجوب تحصيل الخير للأفراد أو للأمة ذاتها ؛ ونذر من يجبرأ فيها بالدعوة إلى الانسانية وتوجيه الأفعال

إلى مصلحتها، وخيرها ومعالجة أدوائها الخلقية والاجتماعية، وإذا ضعف التعصب القومى وبدأ الناس يعتبرون الفوارق بين الأمم حواجز وهمية سيبتها ظروف جغرافية أو نحوها، ظهر فى الأمم من يبرأ من الروابط الاجتماعية المحدودة ونظر إلى الانسانية - أو المجموعة البشرية - فاعتبر خيرها المستوى الخلقى العام. على أن اختلاف الفلاسفة فى اعتبار من يتأثرون بأفعالنا لادخل له مطلقا فى الحكم على الأفعال الخلقية ولاتأثير، له فإن فعل الفرد يعد خيرا أو شرا إذا كان متمشيا أو غير متمش مع مبادئ الأخلاق نفسها سواء كان موجها نحو فرد خاص أو جماعة خاصة أو الانسانية بأسرها. ألا ترى أن الاحسان إلى فقير مثلا يمدده الناس خيرا - مادام الباعث عليه غير أنانى - سواء أراد المحسن من فعله خير الشخص الذى أحسن إليه أو خير أمته - (إذا كان الشخص من أمته أو خير الانسانية؟) والأتري أن الشخص الذى تستفيد الانسانية من مجهوده الفكرى أو الأخلاقى أو العلمى قد فعل خيرا سواء قصد بفعله هذا فائدة شخص معين أو أمة بأسرها أو الانسانية جمعا؟

على أن الفلاسفة لم يختلفوا فى الغاية الخلقية من حيث أثرها فى الأفراد والجماعات فحسب، بل هم يختلفون أيضا فى السلطة الموجبة للغاية: فيذهب بعضهم إلى أنها سلطة دينية -.

وهؤلاء يقولون إن الخير ماأراد الله والشر ما نهى الله عنه؛ ولذلك يجب أن تسجبه ارادة البشر الى تحقيق الخير الذى أمر الله به واجتناب الشر الذى نهى عنه. ويذهب آخرون الى أن السلطة الموجبة للغاية هى العقل لأنهم يعتبرون الغاية القصوى من الأفعال أمرا بديها يقضى العقل بوجود تحصيله، وذلك كالسعادة والكمال. وطائفة ثالثة تقول أن الذى يرسم الغاية التصويى للانسان هى الطبيعة فهى وحدها التى ترشده إلى فعل ما فيه خيره وكماله.

وأهم مذاهب الغاية التي سنتكلم عنها هي مذاهب السعادة ومذاهب الكمال

(١) مذاهب السعادة ويدخل تحتها

(١) مذهب السعادة الفردية أو مذهب الأنانية أو الأثرة؛ ومن أتباعه من

القدماء السوفسطائيون وأرسطيب وأبيقور، ومن المحدثين هبزوجون لوك

(٢) مذهب الايثار ومن أتباعه هاتشسون وشافترزي وشوبنهور ودافيد

هيوم.

(ب) مذهب التطور أو الكمال ويدخل تحته :-

(١) مذهب الكمال الفردي (٢) مذهب الكمال العام

ويمكن أن يقسم مذهب الأثرة باعتبار الباعث النفسي الى قسمين :-

(١) المذهب القائل بأن الباعث على الأثرة هو الفكر، ومن أتباعه توماس

هوبز وجون لوك

(٢) والمذهب القائل بأن الباعث على الأثرة هو الوجدان؛ ومن أتباعه

هارتلي

### مذهب الايثار

ويقول أتباع مذاهب الايثار على اختلاف طبقاتهم إن الباعث على الايثار

ضرب من الوجدان ولكنهم يسمونه بأسماء مختلفة، فيسميه شافترزي

وهاتشسون باسم الحاسة الخلقية، ويسميه هيوم بالعاطفة الخلقية ولا عبدة

بالأسماء فكلها تشير إلى موضوع واحد، ولا يوجد فرق حقيقي بين الفكر

والوجدان كباعث على أفعال الايثار : أي ان مذاهب الايثار لا تنقسم

على هذا الأساس كما تنقسم مذاهب الأثرة ولكنها تنقسم على أساس آخر

وهو القول بأن العنصر الأناني له أثر في الأفعال الايثارية أو أنه ليس له ذلك

الأثر : وتنقسم مذاهب الايتار على هذا الأساس إلى قسمين  
(١) مذهب الغلاة (٢) مذهب المعتدلين : فمن الغلاة هاتشون الأنجليزى  
وشو بنهور الألماني ويتلخص مذهبهما في أن لكل انسان عاطفة واحدة  
هى الباعث له على جميع الافعال الخيرة، وهذه هى عاطفة الاحسان ، ويقولون  
إن الافعال الانانية كلها شر الا أنهم لا يعتبرون الافعال الانسانية التى ترمى  
إلى غاية فردية ومصالح شخصية شرا من غير شرط ولا قيد ، بل هم يعدونها شرا  
إذا تعارضت مع مصلحة الغير وقد بالغ شو بنهور في المغالاة فأنكر أن للانسان  
واجبا نحو نفسه

وغنى عن البيان ان هذا رأى لا يصلح ان يكون أساسا لمذهب  
أخلاقي تام لحصره كل البواعث على الافعال الخلقية في باعث واحد، ولأنه يهمل  
واجب الفرد نحو نفسه ، ولا يمتح على طلب السعادة العامة والخير العام للانسانية  
جمعاء كما يفعل مذهب السعادة العامة .

وربما يرجع السر في مغالاة هؤلاء الفلاسفة في تقديرهم فضل الايتار وحطهم  
من قيمة الأثرة إلى أمرين : أولهما أنهم يغالون في تصورهم وتصويرهم للبواعث  
الانانية وكأنهم يعتقدون أنه يستحيل عليها أن تأتي بخير لغير أصحابها وهذا  
وهم منهم .

ثانيا : أنهم متشائمون قليلو الثقة بالانسان .

المعتدلون من أتباع هذا المذهب

وأما المعتدلون من أتباع هذا المذهب فيقولون ان الفضيلة ليست في  
الأثرة البحتة ولا في الايتار البحت، ولكنها وسط بين هذين . وقد يجد  
الانسان بذور هذا الرأى في مذهب ارسطو في الفضيلة، اذ يعدها الحد الوسط  
بين طرفين، كثيرا ما يكون أحدهما أنايا والآخر إيثاريا .

وقد اُحدث الدين الاسلامي الخفيف على قيام الانسان بواجبه نحو نفسه وواجبه نحو غيره على السواء، فلم يضح بصاحبة الفرد في سبيل مصاحبة الغير ولا العكس، ويقرب منه في هذه الناحية المعتدلون من أصحاب مذهب الايثار ومن أكبر أتباع هذا المذهب من فلاسفة العصر الحديث شافترزبري وهيوم اللذان يرجع اليهما الفضل في وضع دعائم هذا المذهب وشرحه . وخلاصة قولهما ان الأخلاقية هي في الموازنة العادلة بين مصالح الفرد ومصالح الغير

مذهب المنفعة أو مذهب السعادة العامة

وهو المذهب القائل بوجوب تحصيل الخير أيا كان لأكبر عدد ممكن من الناس ( باعتبار الفاعل واحدا منهم ) وأول من أطلق على هذا المذهب اسم مذهب المنفعة «جون استيوارت ميل» وفي هذه التسمية من التضليل ما فيها، إذ ليس المراد تقع المجتمع أو أكبر عدد ممكن منه بل تحصيل السعادة له والمنفعة ليست مرادفة للسعادة وسيأتى شرح ذلك بالتفصيل

مذهب التطور الفردي أو الكمال الفردي

تظهر فكرة تطور الفرد الى الكمال في كل مذهب أخلاقي تقريبا، فنجدها في مذاهب الرواقيين والأيقوريين وأرسطو من القدماء . وفي مذهب أمبنوزا وليبنتر من المحدثين الا أن لينتر كان أول من وضع هذه الفكرة في مذهب أخلاقي صريح : بناء على مذهبه الفلسفي الغريب في طبيعة العالم ويحول مذهبه في نهايته الى مذهب السعادة الفردية

مذهب التطور العام أو الكمال العام

يعتقد أصحاب هذا المذهب بوجود تطور عام في النظام الاجتماعي كله وبوجود قوانين تسيرونه نحو الكمال، وهم لا يفتنهم الفرد ولا الحياة العقلية الفردية، وإنما يعينهم المجتمع وعقلية المجتمع، بل الإنسانية كلها والعقلية العامة

التي من مظاهرها الأديان والفنون والنظم الاجتماعية والقانونية والأخلاقية وغيرها ؛ فكل صفحة من التاريخ الانساني في نظرهم إنما هي صفحة من تاريخ تطور الانسان نحو الكمال ، وهم يعدون الحكم على الافعال الاخلاقية حكما عليها من حيث ما هي عليه بالفعل لا من حيث ما يجب أن تكون عليه لأنهم يرون أن كل ما هو واقم بالفعل « معقول » وكل معقول خير . نعم انهم يقولون أن لنا أن نقاضل بين دورين من أدوار التطور ، وبين فعلين يلتصق كل منهما إلى دور خاص ، ولنا أن نقول إن أحد الدورين أو أحد الفعلين أرقى من الآخر ، ولكن لا بد لنا من الاعتراف أولا بأن كلا منهما أمر ضروري له مبرراته

ومن أتباع هذا المذهب ومن أكبر الغلاة فيه « هيجل » الذي يعتقد أن إرادة الفرد مجرد آلة تستخدم في تحقيق رغبات الإرادة العامة التي هي إرادة المجتمع ، وعلى هذا الرأي ليس هناك فرق بين الأخلاقية وغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى ؛ لأن الأخلاقية وليدة الاجتماع وليست أمرا فرديا وهذه مبالغة لا مبرر لها ، إذ الواقع يثبت أن التسخير متبادل بين إرادات الافراد وإرادة المجتمع على السواء ، فالفرد يخضع المجتمع لرغباته ويسخره لإرادته ، كما يخضع المجتمع الافراد لإرادته في سبيل المصلحة العامة

ومن المعتدلين من أتباع هذا المذهب « شليير ماخر » وهو من الذين لا ينكرون استقلال الإرادة الضرورية وأهميتها في اختيار الافعال ، ويعتقد أن هناك علاقة بين إرادة الفرد وإرادة المجتمع تحفظ للفرد حريته واستقلاله وتحفظ للمجتمع كيانه ونظامه .

ولما كان يستحيل علينا أن نشرح بالتفصيل كل مذهب من هذه المذاهب ونستقصى تاريخه ؛ لأن في ذلك خروجا على منهاجنا ا اكتفينا بشرح أهم هذه المذاهب وقصرنا شرحنا على ذكر آراء أشهر فلاسفة كل مذهب ، ولنبدأ الآن



بذكر مذاهب السعادة واللذة، ثم نقب عليها بذكر مذهب التطور، ثم مذاهب القانون لاسيما مذهب كانت

ولكننا قبل أن نتكلم عن مذاهب السعادة والكمال، وهى المذاهب التى انقسمت اليها النظريات الأخلاقية باعتبار الغاية من الحياة الخلقية، يجدر بنا أن نشرح بعض الشئ معنى الغاية والشروط التى يجب أن تتوفر فيها لتكون أساسا للأخلاق فنقول :

يجب أن تكون الغاية (١) أمراً له قيمة ذاتية فى نفسه إذ لو كانت قيمة الغاية شئاً آخر غير ذاتها لمماصلحت أن تكون غاية قصوى ينبغى للإنسان أن يحققها من حياته الخلقية : فالثروة والجاه والشرف والذكاء مثلاً لا تصاح أن تكون غايات أخلاقية قصوى لأنها ليست لها قيمة ذاتية، أو بعبارة أخرى لأنها وسائل لاغايات

(٢) ألا تتناقض مع نفسها، وهذا التناقض قد يكون نتيجة كون الغاية فى الحقيقة لقيمة ذاتية لها كاللذة عند أصحاب مذهب اللذة؛ فانهم يقولون انها تختار لذاتها وفى الوقت نفسه يعترفون بوجود التفاوت بين الذاتات فتاوتا يقضى بتفضيل بعضها على بعض، وهذا التفضيل معناه أن بعض الذاتات يختار لآلاتها بل لصفة أخرى فيه زائدة على كونه مجرد لذة وهذا تناقض

(٣) «وهذا شرط وضعه أرسطو» يجب أن تكون الغاية خيراً إنسانياً وأن تكون أمراً يحكم به العقل أى أمراً يميز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان التى دونه فى موهبة النطق، وقوله هذا يناقض قول أصحاب مذهب المنفعة الذين يقولون بوجود تحصيل أكبر قسط من السعادة لكل كائن حى .

(٤) يجب أن ينظر الى الغاية كوحدة لها قيمة ذاتية . هب اتنا اتخذنا السعادة

مثلا غاية للحياة الخلقية فليس هذا معناه أن كل فعل يجلب السعادة تكون له قيمة ذاتية ولا معناه «أن مجموع السعادات» التي تجلبها «الأفعال الجزئية» يوصف بالتأثير الذاتي أو تكون لها انقيمة الذاتية التي للسعادة في وحدتها المعنوية .

ويجدر بنا أيضا أن نوضح الفرق بين اللذة والسعادة إذ طالما يخلط الكتاب بينهما ويستعملون اللفظتين كلفظتين مترادفتين لمفهوم واحد . ليست السعادة مجموعة لذات لأن الانسان قد يكون شقيا في نفسه ومع ذلك لا يمنع شقاؤه هذا من التمتع بلذات كثيرة لا ينتج عنها في مجموعها سعادة له . كما ان الانسان قد يكون سعيدا في نفسه ولا يتمتع سعاداته هذه من الشعور بكثير من الآلام بل قد تكون سعاداته النفسية نتيجة لهذه الآلام . ومثال الأول الإلم التي فقدت ولدها مثلا فان حزنها على فقيدها وتعاسفها لا يمنعها من التمتع بلذات كثيرة في الحياة وهي مع تمتعها بهذه اللذات لا تسمى سعيدة ، ومثال الثاني الرجل الزاهد المتكشف فانه سعيد في نفسه بالرغم مما تجلبه عليه رياضته من أنواع الآلام البدنية ، وقد فرق بعض العلماء بين ، اللذة ، والسرور ، والسعادة ، بقوله : ان اللذة شعور تسمى مؤقت قصير الامد ناتج عن حالة عقلية واحدة أو مجموعة حالات عقلية (متصلة بالبدن) وذلك مثل اللذات الناشئة عن الاحساسات والشهوات . والسرور شعور تسمى أطول أمدا يحصل من وجود انسجام وعدم تضارب في عاطفة من العواطف كالسرور الذي تهيجه في الانسان عاطفة الحب عند رؤية الشيء المحبوب ، والسرور الذي تهيجه عاطفة الوطنية عند سماع الانسان خبر انتصار وطنه في معركة حرية أو نحو ذلك . والسعادة شعور تسمى يحصل من الانسجام العام في حياة الفرد جميعا ، وهذه حالة لا يشعر بها إلا من آزنت رغبته وانسجمت مطالب حياته

فأصبحت خالية من التضارب والتناقض : وهذا الصنف قابل في الناس فالطفل والرجل غير المذهب يشعران بلذات لا بسعادة بهذا المعنى في حين أن الرجل الذى تكونت نفسه (أو شخصيته) وأحكم اتصال عناصرها يشعر بسعادة دائمة مستمرة بحسب وجهة نظره في الحياة . وإذا كان لتكوين شخصية الفرد معنى فيجب أن يكون معناه اتصال الشخصية الى هذه الدرجة من الاحكام .

وإذا فهمنا السعادة بهذا المعنى أصبح الفرق ضئيلا جدا بين الفلاسفة الأخلاقيين الذين يقولون ان الغاية القصوى من الحياة الأخلاقية هي تكوين الشخصية ويصلها الى درجة الكمال والفلاسفة النفعيين الذين يقولون ان الغاية من الحياة الخلقية هي تحقيق السعادة

#### مذاهب اللذة والسعادة

وهي مجموعة المذاهب التى تقيس قيمة الفعل الخلقى بالآثر الذى يحدثه في حياة فاعله او حياة غيره من أبناء جنسه . ولما كان أثر الفعل إما لذيذا أو مؤلما محصلا لسعادة أو شقاء، كان الفعل في نظر أصحاب هذه المذاهب خيرا أو شرا إذا كان مجلبة للذة أو السعادة، وشرا وخطأ إذا كان مجلبة للألم أو الشقاء . وهذه المذاهب في مجموعها أقدم المذاهب الأخلاقية وربما كانت في مبادئها العامة أقل تناقضا من غيرها من مذاهب الغاية، وهي مع ذلك لا تسلم من النقد لما تحتوى عليه من تقطع بضعف كما سنرى

ولا تنافي مطلقا بين مذهب السعادة ومذهب التطور أو الكمال العام (الذى سيأتى ذكره) كما أشرنا الى ذلك من قبل ، وذلك إذا فهمنا من الكمال اتصال الفرد والمجتمع الى درجة يحصل فيها تمام الانسجام بين أفعال كل شخص وأفعال الآخرين من بني جنسه بحيث يمكن تحصيل أكبر قسط من السعادة للجميع بأقرب الوسائل المستطاعة لهم .

### قاعدة اللذة والألم

وانه مما لا شك فيه أن كل انسان ( وكل حيوان ) يسعى دائماً بطبيعته الى تحصيل كل ما يجلب له لذة أو يبعد عنه ألماً ، وأن الغرض الاسمى من حياة كل فرد وكل جماعة هو السعادة بمعنى من معانيها ، فاذا حرم الانسان نفسه التمتع بلذة من اللذات فاعلم ان يحصل على لذة أخرى أرقى في نظره وأحق بأن يتمتع بها ، واذا اختار لنفسه ضرباً من الألم فاعلم ان لغيره من ألم أشد قموة منه وأبغ أثراً . هذه هي الحقيقة النفسية ( البسيكولوجية ) التي يقرها علم النفس والتي لا ينكرها الحس والمشاهدة ؛ وهذه هي النظرية المعروفة بالنظرية النفسية ( السيكولوجية ) للذة ، وهي نظرية - كما ترى - تقرر الواقع الموجود بالفعل . وفرق بينها وبين مذاهب اللذة الأخلاقية انقائلة بوجوب طلب اللذة أو السعادة للفرد أو الجماعة وجعل اللذة أو السعادة غاية ينبغي على الانسان أن يسعى الى تحقيقها ، ومن الغريب أن يتخذ فلاسفة اللذة والسعادة هذه القاعدة النفسية أساساً لمذاهبهم الأخلاقية فينتقلوا مما هو موجود بالفعل الى ما ينبغي أن يكون .

يجدر بنا إذا أن نفرق بين ثلاث قضايا مختلفة طالما خلط بينها فلاسفة الأخلاق وهي :

(١) أن رغبة الانسان (أو الحيوان) في أي شيء مفعلاً كان أو غير فعل - مصحوبة دائماً بحالة نفسية وجدانية مصبوغة بصيغة لذيذة ، ورغبته عن أي شيء مفعلاً أو كان غير فعل - مصحوبة دائماً بحالة وجدانية مصبوغة بصيغة مؤلمة ، وهذه حقيقة اتفق عليها علماء النفس جميعاً .

(٢) أن الياعث على الأفعال الإنسانية (أو الحيوانية) دائماً هو اللذة التي يتطلع اليها الانسان (والحيوان) الى تحقيقها وبهذا تقول النظرية النفسية للذة .

(٣) أننا ينبغي أن نسعى وراء تحقيق اللذة أين كانت لأن اللذة وحدها هي كل ماله قيمة في ذاته أي أنها هي الخير. وبهذا يقول اتباع المذهب الأخلاق في السعادة على اختلاف فيما بينهم لأنهم في هذا ينقسمون إلى ثلاثة فرق

(١) طائفة تقول بوجوب تحصيل سعادة الفرد، وهم الأنانيون

(٢) وطائفة تقول بوجوب تحصيل سعادة الغير، والايثاريون

(٣) وطائفة تقول بوجوب تحصيل أكبر قسط من السعادة لأكبر

عدد ممكن من أفراد بني الانسان أو جميع الكائنات الشاعرة وهذا هو مذهب السعادة العامة أو مذهب المنفعة

وللاحظ هنا أن مذهب الانانية ومذهب الايثار يختلفان عن مذهب اللذة العامة في أن هذا الأخير لا يمحصر من تصيبهم السعادة بل يدعوا في تحصيلها في أكبر مظاهرها ولا أكبر عدد ممكن من الكائنات الشاعرة؛ فهو لا يقصرها على الفرد القاعل كما يفعل مذهب الآثرة، ولا على الغير كما يفعل مذهب الايثار، بل يطلقها اطلاقاً

ويتفق مذهب الآثرة والسعادة العامة في النقط الآتية

(١) أن كلا منهما يعتبر الخير في اللذة فقط

(٢) » » » » خيرية الفعل أو شرئته فيما ينجم عنه من النتائج

والآثار، لافي الفعل من حيث هو، ولا في الباعث على الفعل : فهما بهذا يناقضان مذهب « قانون الواجب » الذي يقول به كانت

(٣) أنهما لا يختلفان كثيراً فيما يعدونه حسناً من الأفعال أو قبيحاً :

خيراً أو شراً

أما الفرق الأساسي بين هذين المذهبين فينحصر في أن مذهب السعادة

العامة يبحث في الخير ذاته، فالذي يعنيه هو الخير لا الأشخاص التي ينالهم ذلك الخير ؛ وليسكى لا يتقيد بعض اتباع هذا المذهب بالأشخاص الذين ينالهم الخير أستطوا من عبارتهم « لا أكبر عدد ممكن » ؛ في حين أن مذهب الأثرة يبحث عن الخير من حيث تأثيره في شخص فاعله — فهو لهذا مذهب نسبي لأن ما هو خير لزيد من الناس قد يكون شرا لعمرو وهكذا

هنا وانك لترى أصحاب مذهب اللذة بالرغم من اجماعهم على اعتبار اللذة الغرض الاسمي من الحياة والقول أنها وحدها هي الخير في ذاته ، يختلفون في طريقة الحصول عليها ؛ فطائفة تقول إن سبيل الحصول على اللذة هو الانغماس في الحياة وتلقف كل ما تجود به من خير والخوض في غمارها للحصول على هناك من لذة . وطائفة تقول بتجنب الحياة الهائجة المائجة والتزام الهدوء والفكينة والفرار من كل ما عساه يجلب ألما ؛ لأن الشر كل الشر في الألم ؛ وهذا هو مذهب الأبيقوريين، والأول مذهب أرسطي من القورينائيين كما سترى . ومن المحدثين كجون استيوارت ميل ، من حاول الجمع بين الطريقتين ووضح أن الجمع بينهما من الصعوبة بمكان ؛ لأنهما على طرفي قيفض . وقد ذكرنا في تقسيمنا للمذاهب الأخلاقية ما فيه الكفاية عن مذهب الأينار فليراجع هناك، والآن نتكلم عن مذهب الأثرة أو الأنانية ومذهب السعادة العامة بشيء من التفصيل فنقول : —

### مذهب الأثرة — أو مذهب اللذة الفردية

كان أسبق القائلين بهذا المذهب من القدماء أرسطي القورينائي، وأبيقور ومن المحدثين توماس هيز وهو قائدهم في هذه الحلبة، وبطرس جاسندي، وجون لوك، وكلهم من فلاسفة الانجليز

### مذهب أرسطيب

كان أرسطيب من معاصري سقراط وعمن تتلمذوا له واتبعوا كثيرا من تلاميذه . سمع بشهرة سقراط فهرع إلى أثينا وتلمذ للفيلسوف ، وكان من أكبر المعجبين به وقد عرف بأنه سقراطي المذهب إلى قبيل موت استاذه وان كان أرسطو طاليس يعده سوفسطائيا

بحث أرسطيب كما بحث الفلاسفة من قبله في الغرض الأسمى من الحياة وبحث كما بحث أستاذه سقراط الانسان والغاية التي يسعى اليها ، أو التي يجب أن يسعى اليها . وقد عدد أرسطيب البحوث الأخلاقية أهم الموضوعات الفلسفية وأحقتها بالعناية ، وقال : لما كانت الأخلاق وليدة المعرفة الحقة (وهو في هذا سقراطي النزعة لاجمالة ) كان البحث في المعرفة الحقة من ضروريات مباحث الفلاسفة الخلقية ولما كانت المعرفة الحقة ( في نظره ) مبنية على الادراك الحسى ولما كان الادراك الحسى يقع على مافى متناول الحواس فقط ، كان معنى هذا أن علمنا محصور في معرفتنا بجمالاتنا العقلية الادراكية ، وهذا يوضح الناحية النفسية (البيكولوجية) لمذهب هذا الفيلسوف وقد أداه اعتقاده هذا إلى القول بأن الحالات العقلية ثلاث : حالة هائجة ، وحالة بين الهائجة والمادة وحالة هادئة ، فبحث في أي هذه الحالات يجب أن تكون موضع رغبتنا وبمخنه هذا يشرح لنا الناحية الخلقية لمذهبه ، قال بعد ذلك : إن اللذة هي الخير المحض ، وقصد باللذة اللذة العاجلة لاسيما الحسية ، فالطريقة المؤدية إلى التفضيلة في نظره هي الرغبات الجسدية . لأنه كان يعتقد أن العاقل لا يسمى وراء الألم حتى ولو عرف أن فيه لذة كامنة « بل هو يسعى دائما إلى الحصول على لذة عاجلة لئلا يملكها لئلا يملكه هي » وهذا المذهب يختلف عن مذهب خلفه «أبيقور» الذي سيأتي ذكره بعد

ومن الخطأ القول بأن مذهب أرسطيب هو مذهب السوفسطائيين في اللذة فهو وإن كان في كثير من الأحيان تتفق عباراته مع عباراتهم—وخاصة فيما يتعلق بنسبية الخير—إلا أننا نرى إلى جانب هذا أثرا واضحا للبداءىء السقراطية في مذهب الأخلاق وفلسفته مما يجعله جديرا بأن يلقب سقراطيا لا سوفسطائيا والناظر في مذهبه هذا لا يعجزه أن يرى فيه أساسين سقراطيين هامين وهما :

- (١) أن الفضيلة لا تراد لذاتها بل لما تجلبه من السعادة لتفاعلها ولغيره ممن يتناولهم أثر الفعل الفاضل
  - (٢) أن المعرفة هي طريق الفضيلة
- مذهب أبيقور

ولد سنة ٣٤٢ ق م بعد موت أفلاطون بست سنوات ومات سنة ٢٧٠ ق م

كان معاصرا لأرسطو ومن تبعه في بعض آرائه الفلسفية ، نظر الى الفلسفة كأداة ترشدنا إلى طريق السعادة أو كفن يعلمنا كيف نعيش سعداء—وهو يكاد يمحصر الفلسفة في الأخلاق أو الفلسفة العملية ويعد كل ماعداها وسائل لها فنحن ندرس العلوم الطبيعية لأن في دراستها تحريرا لعقولنا من المعتقدات الخرافية إذ ليست الخرافات إلا وليدة الجهل بالعلل الحقيقية للأشياء وفي تحرير عقولنا من الخرافات مجلبة للسعادة ومهرب من الألم الناشئ عن الجهل—ونحن ندرس المنطق لأنه أداة تعصم مراتبها الذهن من الوقوع في الخطأ ، وهو والعلوم الطبيعية يستاعداننا على دراسة الأخلاق التي هي أهم عناصر الفلسفة..

والإبيقوريون يقسمون الفلسفة إلى المنطق والطبيعة والأخلاق ويعدون المنطق



خادما للطبيعة، والطبيعة خادما للأخلاق

هذا وقد جرح كثير من الكتاب مذهب أبيقور الأخلاقى خطأ منهم بل تناول تمييزهم شخصية أبيقور نفسه، مع أن التاريخ يثبت لنا حسن سيرته، لذلك يجب ألا نتسرع فنأخذ بظاهر أقواله إذا أردنا الحكم على مذهبه حكما صحيحا

بحث «أبيقور» في «الخير المحض» وقال بما قال به معاصروه أى إن الخير هو «السعادة» وقصد بالسعادة اللذة - وقال ان كان للفضيلة قيمة فليست لذاتها بل ان قيمتها فيما تدخله على تفويتنا من ضروب السعادة

أما اللذة (أو السعادة) التي يتكلم عنها أبيقور فليست باللذة الحسية التي قال بها «أرسطيب» فإن مذهبه ومذهب أرسطيب (بالرغم من اتحادهما في القول باللذة) على طرفي تقيض لأن أبيقور لا يعد الغاية انقصوى التي يجب أن نسمى إلى تحقيقها، تلك اللذة العاجلة الحسية الهائجة، بل اللذة الدائمة الهادئة التي يتجلى أثرها في الحياة جميعها، ومثل هذه اللذة تقتضى بالضرورة النظر والتفكير في أنواع السعادات والذات، واختيار ما يبلغ تأثيره أقصى مدى في تفكيك الحياة النفسية وظهورها بظهور خاص، فالعاقل في نظر أبيقور ليس الرجل الذي يسعى وراء اللذة العاجلة (كما قال أرسطيب) بل الرجل الذي يرمى إلى السعادة التي تصبغ حياته بأجمعها: أى الرجل الذي يخطط لنفسه طريقا في الحياة يجلب من ورائها سعادة دائمة كاملة، لذلك كان لزاما على الحكيم أن ينظر إلى السعادة والشقاء نظرة أعمق من تلك التي اعتاد الناس أن ينظروا بها إلى اللذة والألم، لأن سعادة الحكيم سعادة نفسية هادئة لا تزعجها الاقدار، أو بعبارة أخرى هي سعادة منبعثة من تقدير الرجل الحكيم لنفسه ومعرفته ما لها من قيمة ذاتية، ولذلك يقول أنه خير للحكيم أن يشقى ويتألم وهو يدرك سبب

شقوقه وألمه، من أن يسعد ويتلذذ وهو يجهل سبب سعادته ولذته، وإن الرجل الحكيم لينعم حتى بين أنياب الشقاء، وقد قال « أبيقور » ( وهو في هذا يردد صدى أرسطو ) : إن السعادة والفضيلة لا غنى لأحدهما عن الأخرى فالسعادة مستحيلة بدون الفضيلة، وكذلك الفضيلة بدون السعادة : فايست اللذة العاجلة إذا هي التي تكون السعادة في نظر أبيقور، وليس الأمر بعظم الآذات ولا قوتها فإن هذا الفيلسوف يعتدح الاعتدال والعفة والفناعة باليسير والحياة المتمشية مع الطبيعة . وانا نراه يدافع عن كل هذا بكل ما لديه من قوة ويحاول أن يدحض حجج من يقول بأن مذهبه يدعو إلى الآذات البدنية .

نعم إن مذهب « أبيقور » لا يحرم عن الناس التمتع بالآذات الحياتية ونهاياتها فيحل لكل انسان أن يأخذ بنصيبه من كل ما فيه الحياة : إلا أنه يريد أن يبين لنا أن الرجل الحكيم في استطاعته أن يتغفف عن كثير من الآذات التي لا تبعده ارضاء حواسه وشهوته ؛ لأنه يعلم أن هنالك لذة أخرى هي أجدى عليه وأجدر بأن تحوز ، تلك هي هدوء النفس وطمانينتها

وهكذا ينتهي ( أبيقور ) في مذهبه الأخلاقى بنقيض ما به يتبدى ، فبدلاً من أن يتبع تشكيكه ( كـفيلسوف ) اللذة إلى غايته المنطقية فينادى باللذة الإيجابية ووجوب تحقيقها أينما وجدت ( كما فعل فلاسفة اللذة من قبله ) نراه ينادى باللذة السالبة أى بجرمان النفس من الآذات البدنية الدنيا في سبيل الحصول على الآذات المعنوية السالمة من جهة ، ومن جهة أخرى يقول بالفرار من الحياة المملوءة بأنواع الآلام وبالزلة عن الناس .

ويقول « أبيقور » إن هم الانسان من الحياة محاربة الألم أينما وجد ، لذلك كانت كل حركة يتحركها الانسان متجهة نحو هذه الغاية ، وتحقيق هذه الغاية تحقيق للسعادة الفردية ، لذلك يرى أن اللذة الإيجابية لا تحتاج سعادة

ولكنها تزيد في قوة سعادة موجودة بالفعل ناشئة عن التخلص من الألم .  
فالسعادة إذا أمر سهل الحصول عليه، والحصول عليها لا يكون إلا بتابع الطبيعة  
وعدم الجشع والطمع والتطلع الى ما ليس في الامكان تحقيقه ، وفي عدم الخوف  
والهلع من أمور جرى العرف بتسميتها شرورا . فلم نهلع لوقوع الموت مثلا  
وليس من الشر أن نغوت لأن الشر هو الألم ، والموت لا يجلب ألما وإنما  
هو القاضى والمزيل لجميع الآلام ١٩

هذا هو المذهب الأبيقورى في شكله العام كما تركه أبيقور وهو كما ترى  
لا يستحق ذلك التقدير المرء ولا ذلك التجريح الذى صير لقب ( الأبيقورى )  
معرة وسبة لكل من أطاع عليه ، وربما جلب كل هذا على الأبيقورين سيرة  
التأخرين منهم، وتدهور مبادئهم السامية بإساءة استعمالها .

#### مذهب توماس هيز المتوفى سنة ١٦٧٩ م .

ويتلخص مذهب هيز في أن اللذة الفردية هى الغاية القصوى من كل فعل  
إنسانى وهى الباعث على كل ما يصدر عن الانسان من أفعال موجهة نحو نفسه  
أو غيره، فاللذة عنده ترمى إلى غاية واحدة هى المحافظة على النفس ، ويستند  
مذهبه الاخلاقى الى رأى غريب له فى النفس والحياة النفسية ، لأنه لا يعترف  
بوجود حالات نفسية وجدانية أو عواطف إلا كان نوعها، بل يعتبرها كلها أفكارا  
أو إدراكات أو تصورات أو مشائت قسمها ؛ فهو لا يفرق بين الوجدان والتفكير  
بل يعرف « البكرة » بأنها حركة باطنية فى جوهر ما مركزه الدماغ؛ فان ذهبت  
هذه الحركة الى القلب فوجدناها ملائمة شعرا الانسان باللذة ، وإن ذهبت اليه  
فانضخت قوته أو حركته أو عاقتها بالكلية شعر بالألم : وهذا نوع من علم  
النفس لا تعرض لنقده من الناحية العلمية الحديثة لظهور بطلانه .

فاللذة والألم اللذان هما أخص مظاهر الحياة الوجدانية ليسا فى نظر هيز

سوى مجرد أفكار من هذا النوع ؛ وليست « الرغبة » سوى فكرة متصلة  
بأمر من الأمور يتوقع الإنسان منه أرضاء شهوة من شهواته .

أما نفس الإنسان في نظره فهي المحور الذي تدور حوله جميع رغباته ونزواته  
وأفعاله ، سواء كان لها علاقة بشخصه أو بغيره . فالشفقة مثلا ليست سوى الشعور  
بالألم الناشئ من تصور الإنسان لما عساه يحل به حالة تفكيره فيما حل بغيره ؛  
أي أن الشعور بالشفقة شعور أناني في أصله . وليس الحب عنده سوى إدراك  
الحب لحاجته الماسة إلى المحبوب . وسواء عنده حب الرجل لزوجته أو ولده  
أو عمله وشفق الحيوان بقرسته . وهذا لا شك يخرج من عاصمة الحب معنى  
الشفقة والعطف ونحوها من العناصر الوجدانية التي تصحبه عادة . راعجب  
من هذا وذلك أن هذا الفيلسوف يقول إن القسوة والعطف ينبعان من أصل  
واحد ، وهو حب النخر والظهور بمظهر اقوة ؛ لأنهما يدفعان بالمرد إلى فعل  
مائس فيه عطف على الغير وشفقة وهما كذلك يدفعانه إلى الإيقاع بالخير والتنكيل  
به ، وكلا الفعلين مظهر من مظاهر طبيعة راحدة ؛ هي اقوة التي برهنت  
على أنها تستطيع أن تفعل الفعل وضده . وفادر من هذا ان دبزل لم يزد على انه  
أني بتحليل نفسي غريب للباعث على الأفعال الخلقية ولم يقرر مذهبا أخلاقيا  
بالمعنى الصحيح ؛ لأنه لم يزد على أن قال لنا ان الإنسان أناني بطبيعته

#### تقد مذهب اللذة الفردية وعلاقته بالنظرية النفسية للذة

التفرق بين هذين المذهبين كما قدمنا هو الفرق بين ما هو كائن بالفعل ، وما  
ينبغي أن يكون : فالقاعدة النفسية للذة تقول اننا بالفعل نطالب اللذة ، وان  
أفعالنا الارادية في الواقع تحصل لنا اللذة وتبعد عنا الألم : أما مذهب اللذة  
الفردية فيقول : اننا ينبغي أن نسعى دائما الى تحقيق لذاتنا . وبما لا شك فيه أن  
فلاسفة اللذة والسعادة قد بنوا نظريتهم الأخلاقية على أساس القاعدة النفسية  
الآتية الذكر ؛ ولكن انقلابهم من القاعدة النفسية للذة الى مذهبهم الاخلاق

القائل بوجوب تحصيلها انتقال غير منطقي

إذ ليس هناك ضرورة تحتم علينا وجوب تحصيل اللذة أو السعادة لأننا بالفعل وبمحكم طبيعتنا وتطورنا نطالب السعادة ونسعى إلى تحقيقها . على أنه لا معنى مطلقا للقول بوجوب تحصيل الشيء إذا كانت الطبيعة نفسها كفيلة بتحصيله وبالرغم من هذا فقد خيل إلى فلاسفة اللذة والسعادة أن ذلك الانتقال طبيعي ومنطقي معا إلى درجة أن منطقيا كبيرا مثل جون استيوارت ميل يقول في عبارة له مشهورة في هذا الموضوع « ليس هناك من سبب ادلى به للبرهنة على أن السعادة أمر مرغوب فيه ( ويقصد برغوب فيه ينبغي أن يرغب فيه ) سوى أن كل إنسان بالفعل يرغب في السعادة »

وهناك اعتراض آخر على مذهب اللذة بجميع أنواعه وهو أنه ليس لهذا المذهب معنى إلا إذا كان في وسعنا تقدير النتائج التي تنجم عن أفعالنا تقديرا يقاس بمقياس اللذة والألم ؛ وهذا مستحيل من الوجهة العملية . وعلى فرض عدم استعماله فإنه ينزل بالأخلاق إلى مستوى العلوم الكمية الإحصائية وهذا بالفعل ما أدت إليه فلسفة بنزاد الفيلسوف النفعي الكبير كما سيأتي .

يقول « توماس جرين » في هذا الصدد إن التكلم عن كمية من السرور أو كمية من اللذة لا معنى له ؛ لأننا لا نستطيع تقدير الوجدانات أو قياسها وإن كنا قد نستطيع تقدير الظواهر الجسمية التي تصحبها : نعم اننا نستطيع أن نفرق بين نوع من اللذة ونوع آخر ولحكم هل نستطيع أن نعبّر عن الفرق بين صنوف الذات تعبيرا كمية فنفضل بعض الأفعال على بعض لأن اللذة التي تحصل عن الأولى أعظم ، أو من نوع أرق من تلك التي تحصل عن الثانية ؟ وكيف لنا أن نفرق بين لذتين محتملتين الوقوع لهما في لم يقعا بعد ؟ بل كيف للفرق أن يقدر لذاته وآلامه وهي ليست على رتبة واحدة تحت كل ظرف من الظروف ؟

ألا يثير أمر من الأمور في هوسنا لئنة من اللذات تحت ظرف خاص ولا يؤثر فينا تأثيراً مؤلماً تحت ظرف آخر؟ ولنفرض جدلاً أنه يمكن تقدير اللذات والآلام ووضع قيم لها . افنستطيع بعد ذلك أن نصل الى مستوى أخلاقي عام؟ وما هو؟ فإن قيل هذا المستوى هو اللذة نفسها، قلنا هي شيء يتغير بتغير الظروف والاحوال ويتغير بتغير الأشخاص بل بتغير أدوار الحياة في الشخص الواحد، فهل يصبح أن يتخذ أمر نسبي اعتبارى مثل هذا مقياساً خلقياً عاماً؟ يستنتج من كل ما تقدم أن مذهب اللذة بأنواعه لا يصالح أن يكون أساساً أخلاقياً لمجتمع من المجتمعات الا اذا افترضنا ان هذا المجتمع راكد لا يتحرك ولا يتغير ولا يتطور ، وليس المجتمع ولا أفراداه كذلك ؛ فإن السك في تغير وتطور مستمرين .

هذه هي أكبر عقبة في سبيل مذهب اللذة فإن اللذات وأسبابها تتغير بحسب التطور الجيوى والاجتماعى والأخلاقى فى الفرد والجماعة . واذا كنا نعتقد أن التطور والتقدم يستدعيان دائماً جانباً من التضحية وأن فى التضحية ألماً محققاً فكيف نوفق اذا بين هذا التول ومذهب اللذة ؟

#### مذهب اللذة العامة ومذهب المنفعة

##### نشأة هذا المذهب

كان من نتائج المذهب المادى الذى اعتنقه هيز واتباعه فى منتصف القرن السابع عشر أن تحركت فى هوس بعض المفكرين من الأخلاقيين الانجليز نزعة جديدة اتجهت نحو محاربة هذا المذهب، وقصبت إلى غاية أخرى تناقض غايته كل التناقض

تألف فى كامبردج فى أواخر القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر مدرسة فلسفية عرفت « بمدرسة كامبردج الأفلاطونية » جعلت مهمتها مقاومة مذهب هيز وتعاليمه ونشأ فى تلك المدرسة أخلاقيون كان لهم أكبر أثر فى تطور

المذاهب الأخلاقية في العصر الحديث، وظهر في الوقت نفسه أيضا خارج كامبردج لورد شافترزيرى (المتوفى سنة ١٧١٣ م) وهاتسستون (المتوفى سنة ١٧٤٧) اللذان رصعا الحجر الأساسى للنظرية الأخلاقية التى عرفت منذ زمنهما باسم نظرية « الحاسة الخلقية » وقد سبق شرحها. انبرى هؤلاء المفكرون جميعا يناصبون هيز العداء ويحاولون هدم مذهبه بكل ما فيهم من قوة وقد قالوا فيما قالوا ( وخاصة فلاسفة الحاسة الخلقية منهم ) أن العقل يدرك بفطرته وبطريقة مباشرة ذوقية الفرق بين الخير والشر من الأفعال، كما يدرك بفطرته وبطريقة مباشرة ذوقية الفرق بين الحسن والقبيح من الأشياء ؛ إلا أن الانسان بفضل نشأته وتطوره وبفضل ما أودع فيه من الاستعدادات الاجتماعية لا يعد خيرا الفعل الذى يعود على الفاعل نفسه منه خير لحسب ، بل ما عاد على المجتمع الذى يعيش فيه الفاعل أو المجتمع الانسانى عامة منه خير كذلك . وليلاحظ أن فى مذهبهم هذا تقطعتين هامتين تفرعتا فيما بعد إلى مذاهب أخلاقية كان لها أكبر أثر فى التفكير الأخلاقى والفلسفى وفى تاريخ الفلسفة العامة فى العصر الحديث ؛ وهاتان النقطتان هما :

(١) أن إدراك خيرية الأفعال وشرورها أمر فطرى طبيعى يقضى به الذوق أو العقل السليم . وقد كانت هذه النقطة الدمامة التى أسس عليها مذهب البديهة أو الذوق الذى بلغ أقصى تطوره فى فلسفة كانت الأخلاقية التى سياتى ذكرها بعد .

(٢) أن الانسان بطبعه وفطرته كذلك لا يحكم على الأفعال الأخلاقية بالخير أو الشر بمقياس أنانى كما كان يقول هيز واتباعه، بل بمقياس للخير عام يشمل الفاعل وغيره من بنى الانسان — ومن هذه النقطة تفرع مذهب اللذة العامة الذى عرف فى القرن الثامن عشر باسم مذهب المنفعة

علامة مذهب اللذة العامة بمذهب اللذة والمنفعة

يقول أصحاب مذهب اللذة ( أو مذهب المنفعة ) أن السلوك الحسن أو

الفعل الخير تحت أى ظرف من الظروف هو الذى يجلب أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس فالغاية من جميع أفعالنا الارادية إذا يجب أن تتجه نحو إحراز أكبر نصيب من السعادة لبني الانسان عامة أو لأكبر عدد منهم ؛ أى أن الذى يجب أن تتجه إليه جهودنا فنحرص عليه وتنميه هو مصلحة الجماعة بما فى ذلك مصلحة الأفراد ، لا مصلحة الأفراد كل على حدة ؛ فإذا ما تعارضت المصلحتان وجب أن تضحي مصلحة الفرد فى سبيل مصلحة الجماعة هذا هو رأى القائلين « بمذهب المنفعة » وهو فى ظاهره يتناقض مع مذهب اللذة الفردية أو مذهب المنفعة، وإن كان بعض الأخلاقيين لا يرون أن هناك تضاربا أو تناقضا حقيقيا بين مصالح الأفراد ومصالح الجماعة . وبعضهم يقول إنه لا يلزم أن يكون هناك تضارب حقيقى بين مذهب المنفعة العامة ومذهب المنة الفردية ولهم فى هذا ثلاثة آراء

الرأى الأول - أن التضارب بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة أو مطالب الفرد ومطالب الجماعة ينحى إذا سمت المصلحة بحيث أصبحت تشمل المجموع ومن فيه من الأفراد . ولكى تعم المصلحة يجب أن يوجد توافق وانسجام تامان بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة، وهذه حالة يزعم فلاسفة التطور أن الانسانية واصلتها إليها بفضل قانون بقاء الأصاح إذ أنه من شأنه القضاء على كل شقاق ونزاع بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة، ومن القائلين بهذه الفكرة (فكرة تعميم المصلحة) من غير أصحاب مذهب التطور هاتشون المتقدم الذكر

ويقول آخرون إن الطبيعة قد جعلتها كفيلا بتعميم المصلحة لأن الانسان قد أودعت فيه غرائز واستعدادات اجتماعية تدعوه إلى المحافظة على الغير والحرص على مصالحته والعطف على بني الانسان عامة ؛ ومن هؤلاء « دافيد هيوم » الذى يقول: إن العاطفة الانسانية ( وهى فى نظره استعداد طبيعى نظرى ) أصل للأفعال الأخلاقية جميعها . ويخالفه فى هذا « لوك » الذى ينكر وجود



عاطفة إنسانية طبيعية بهذا المعنى ويقول إن في الإنسان عاطفة الاحسان ولكنها أناية هذبه المجتمع . أو كما يسميها هو ( حب نفس معدل ) وهذا الرأي قريب من الرأي الأول حتى ليكاد يكون هو هو مع اختلاف في العبارة .

وتقول طائفة ثالثة إن مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة بالفعل وفي الواقع متحدتان لأن من ضروريات حياة الفرد أن يعيش في هيئة اجتماعية ، وهو لا ينتفع بمجهوده وبعمله بأكثر مما ينتفع بهما المجتمع الذي يعيش فيه أو الإنسانية برمتها ، فالحياة الإنسانية الاجتماعية قد كوت تكويتاً خاصاً بحيث أصبح الفرد يشعر بالحاجة الماسة فيها إلى التعاون والتعاقد مع بنى جنسه ، فإن أصابه خير أصابهم وإن أصابه شر كان لهم منه نصيب . فالحياة الاجتماعية وحدها على هذا الرأي كفيلة بتعميم المصلحة .

وظاهر أن هذه الآراء كلها فرضية . إذ الحياة الاجتماعية الكاملة التي لا تضارب فيها مطلقاً بين رغبات الأفراد بعضهم مع بعض ، ورغبات كل فرد مع رغبات الجماعة لم توجد بعد . ويغلب على الظن أنه ليس في الامكان تحقيقها ما دام الإنسان فيه من النزعات الفردية والميول الأناية ما فيه . وهى مجهودات المتفائلين من مفكرى العصر الحديث قد ضاعت سدى ، أو هى على وشك الضياع فى أمثال مشروع عصبة الأمم الذى يماول نشر السلام العام ، ونزع السلاح وحماية الأقليات ومحاربة المخدرات وتحريم الرق بأنواعه وغير ذلك ؛ ومثل المشروعات الأخرى الخاصة بمحو الرأسمالية ، ومحو التعاريف الجبركية بقصد حرية التجارة وتبئيت المسائل الاقتصادية على أسس عامة لجميع الأمم وهكذا .

خلاصة مذهب السعادة العامة أو مذهب المنفعة

أعظم فلاسفة هذا المذهب فى العصر الحديث وأولهم الفيلسوف الإنجليزى

والتقانونى الاجتماعى الكبير جرمى بنثام ( المولود سنة ١٧٤٨م ) الذى كان له فضل سبق فى وضع الأسس العامة لمذهب السعادة العامة والذى منه استمد كل من أتى بعده من الفلاسفة النفعيين أمثال جون استيوارت ميل والاستاذ بين والاستاذ مدجوك وغيرهم ، وقد شرح بنثام آراءه الأخلاقية فى كتاب له يسمى « أصول الأخلاق واتشريع » « وميل » فى كتابه « مذهب المنفعة » وكلا الكتابين مترجم إلى اللغة العربية . ويوجد الكثير مما له علاقة بهذا المذهب فى كتاب « بين » المسمى « العلوم العقلية والأخلاقية » وكتابته الآخر المسمى « الاشعالات والارادة » أما مدجوك فقد وضع مذهب المنفعة وشرح آراءه شرحا ممتعاً فى كتابه « المناهج الأخلاقية » . والناظر فى آراء « بنثام » ( ميل ) لا يكاد يرى فرقا كبيرا بينها ، بل ان كتاب ( ميل ) يمكن أن يعد شرحاً وتصيلامع شيء من التحليل النفسى لما أجمله « بنثام » فى كتابه الآنف الذكر ، وهذا يستند على آراء هذين الفيلسوفين فى الملخص الذى سنذكره عن أهم مسائل هذا المذهب .

معنى المنفعة والسعادة فى رأى ميل وردوده على الاعتراضات الواردة

#### على مذهبه

ذكرنا أن ميل كان أول من أطلق على « مذهب السعادة العامة » اسم ( مذهب المنفعة ) ، وذكرنا أن فى هذه التسمية نوعاً من الابهام والتضليل : وقد شعر ( ميل ) نفسه بذلك الابهام الذى يحوط كلمة المنفعة فشرع يشرح معناها ويبين الغرض المقصود منها . قد اعتاد الناس إطلاق كلمة النافع على كل ماله قيمة مادية من الأشياء والأفعال ، أما الأمور المعنوية والروحية كالجمال والخير والحق والذات المعنوية العقلية والروحية كاللذة الحاصلة من مناجاة العبد ربه ، أو من عبادته أو من مشاهدة جمال الطبيعة أو الثعنوان ، أو من معام

الموسيقى أو اللذة الحاصلة من التفكير في المسائل العلمية أو الفلسفية أو الخلقية الخ فلا توصف عادة بأنها أمور نافعة . وهذا استعمال ينكره « ميل » أشد الإنكار ويقرر أنه هو راتباع مذهبه إنعاقه صدور بالمنفعة اللذة بأوسع معانيها: أى اللذة الحسية والمعنوية على السواء . وينحو « ميل » باللائمة على من يتهم مذهب المنفعة بأنه مذهب مادي حسي ، ويقول: إن أعداء هذا المذهب هم الذين شوهوا سمعته وحطوا من قدره لأنهم اعتقدوا أن الطبيعة الانسانية ليس في استطاعتها سوى أن تتأذى بما يرضى شهواتها ورغباتها المادية كما تفعل البهائم ، ويزيد على ذلك بقوله: إن المذهب الأبيقورى يترف بوجود لذات أخرى ( كما سبقت الإشارة إليها في مذهب أبيقور الذى هو أصل للمذهب الذى نتكلم عنه ) أى لذات أعلى وأرقى من لذات الحس والشهوات ويصف الحق والعبادة والجليل والخبث ونحوها بأنها خصال مرذولة ذميمة بالرغم مما يقال من أن أصحابها قد يكونون أكثر لذة في حياتهم وأعظم رضا وقناعة من غيرهم على حد قول الشاعر العربي

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم  
ويظهر أن ( ميل ) أكثر ثقة بالإنسان وأخلاقه من غيره من أتباع هذا المذهب ؛ لأنه يقول: إن الإنسان ( وخاصة الإنسان الراقى المذهب ) يربأ بنفسه عن أن ينزل بها إلى مستوى العجائز ، وأنه يدفعه إلى ذلك فخره بنفسه واعترازه بها وتطلعه إلى الحرية وحبّه لتوقير نفسه واحترامها : وإن الإنسان ليرضى لنفسه أن يكون سقراطاً غير قانع ، من أن يكون خزيراً قانعا . أما أولئك الذين يختارون الأخس من اللذات ويفضلونها على الأعلى منها فأنما يفعلون ذلك لضعف في مبادئهم وتقص في طبائعهم ، كالرجل الذى ينهك في اللذات الحسية والشهوات إلى درجة يضعف معها صحته ويفسد عقله وهو يعلم أن الصحة خير وأفضل من اللذة البدنية الشهوية . على أن ميل يعتقد

أن الانسان لا ينزل بنفسه من مستوى الى مستوى أدناً منه عن اختيار وطيب نفس وأتما يفعل ذلك مضطراً - أى يفعل ذلك لأنه لا يستطيع ادراك اللذة المعنوية التى تصحب الفضيلة والمستوى الأعلى ؛ لأن الشعور الخلقى أو العاطفة الخلقية كالنبات الغض الذى يتمجله الموت اذا لم يتعمد بما يقوم به ويصلح من شأنه

وعلى هذا فالغاية القصوى من الحياة - تلك الغاية التى من أجلها يطلب كل ما عداها ويرغب فيه - هى حياة خالية من الألم بقدر المستطاع - حياة غنية حافلة بالذات والمتعات كما وكيفاً وأن أحق الناس باختيار أنواع اللذات وكمياتها هم الذين أتاحت لهم ظروف الحياة الشعور بها ومعرفة الفروق بينها .

هذه - فى نظر أصحاب المنفعة - هى الغاية من الأفعال الانسانية الخلقية وهى بالضرورة المستوى الخلقى الذى به تقاس خيرية الأفعال وشريرتها . ولينت الأخلاق على هذا الرأى سوى مجموعة من المبادئ تكفل مراعاتها اتزان أكبر قسط من اللذة (أو السعادة) ممكن لبنى الانسان عامة - وبقدر المستطاع لجميع الكائنات الحساسة

ويختلف ميل فى وجهة نظره هذه عن بنثام وهو أقرب إلى التناقض فى رأيه من سلقه وسنين ذلك فيما بعد

وقد حاول (ميل) أن يدحض حجج بعض الذين أنكروا عليه مذهبه وسنذكر بعض اعتراضات هؤلاء المعارضين وردود (ميل) عليهم يقول أعداء هذا المذهب :

أولاً أن السعادة لا يمكن أن تكون الغاية القصوى التى يتطلبها العقل الانسانى من الحياة لأنها مستحيلة : ويرد ميل عليهم بقوله : لو صحت هذه

المنكرين لكأن ضربة قضية على مذهب المنفعة وهادما له من أساسه ؛ ولكن أمحيح أن السعادة لا تنال ؟ وإذا كانت السعادة لا تنال بأكل معانيها أليس أقل ما يقال في جانب مذهب المنفعة أنه مذهب يدعو إلى تخفيف الآلام ؟ ولكن دعنا نسال ما المراد بالسعادة ؟ هل المراد بها اللذة الدائمة التي لا تنقطع ؟ أما هذا فأمر مستحيل فعلا ؛ لأن الذات لا تدوم أكثر من ساعات أو دقائق أو ثوان معدودة ، ولم يقل بهذه السعادة الدائمة الكاملة قائل : بل يكفي لأن تكون الحياة سعيدة أن تغلب عليها اللذة وتصنعها بمحبعتها وأن تتخلها فترات من الألم من وقت إلى آخر - وهذه لاشك حياة يتمتع بها الكثير من الناس ويحرم من التمتع بها الكثيرون أيضا

ثانيا يقولون : إن الإنسان يستطيع العيش بدون السعادة ، وأن أنبل الناس وأعظمهم خلقا قد عاشوا بدونها ، بل إنهم عاشوا بالتضحية والزهد فيها . ويرد « ميل » على هذا الاعتراض بقوله : إن بعض الناس لا شك تسماء أشقياء في حياتهم ، ولست يمكنهم تسماء أشقياء لا رغبة منهم في الألم ولا حبا فيه ولا اختيارا له ، ولكنه جلب ذلك عليهم تربيتهم أو ظروفهم الطبيعية أو الاجتماعية إذ العاقل الحكيم لا يسعى وراء الألم لذاته بل ليحصل بواسطته على سعادة أعظم وأكمل . ثم يشكم بعد ذلك عن التضحية فيقول أن أرق أنواع التضحية ما كان الغرض منه جلب سعادة لشخص من الأشخاص أو مجتمع من المجتمعات أو للإنسانية جمعاء ، أما التضحية في ذاتها فليست خيرا من الخيرات ولا هي مرغوب فيها - والتضحية بالمعنى الأول أكل مثال للتضحية .

ثالثا يقول المعارضون : إن الغاية التي يرمى إليها مذهب السعادة العامة غاية غير معدودة ، وإلا فكيف يواجه الإنسان أفعاله لتحصيل أكبر قسط من السعادة لا أكبر عدد ممكن من الناس أو لبني الإنسان عامة ؟ ويرد « ميل »  
م ٩ أخلاق

على هذا بقوله : ان الفرد يستطيع أن يقصر أفعاله ونتائجها على من يحتمل أن يصيبهم من أفعاله خير، وكفاه ذلك

رابعا يقولون : ان المنفعة ومراعاتها تمنع الانسان من النظر الى الأفراد الذين تصدر عنهم الأفعال ومن وضع قيم لأخلاقهم؛ لأن المنفعة تعنى بنتائج الأفعال لا غير - وهذا اعتراض أوجه وأقوى من الاعتراض السابق ولكن ميل يدافع عن مذهبه هنا بقوله : اذا كان المراد من هذا أن حكم النفعي على الأفعال يصدر غير متأثر بالنظر الى الفاعل وأخلاقه ، فليس هذا اعتراضا قاصرا على المنفعة كمستوى أخلاقي ، بل هو وارد كذلك على كل مستوى أخلاقي آخر فانه ليس هناك مستوى أخلاقي يحكم على الأفعال بالخير لأن فاعلها رجل بار وبالشر لأن فاعلها رجل شرير ، وقول ميل هنا لا يتعارض مع قول الأخلاقيين بوجوب النظر إلى البواعث على الأفعال والحكم عليها من حيث كونها وليدة هذه البواعث

### اللذة هي الباعث الى جميع الأفعال الخلقية والغاية منها

يتفق كل من بنى مع التورينائيين والأيقوريين في القاعدة العامة للذة، وانها الغاية القصوى من الحياة - ولا يكادان يفرقان بين اللذة الفردية واللذة العامة، وأن كانا يعدان عادة من أكبر أشياع « مذهب السعادة العامة » . وهما يعتبران اللذة الباعث الأولى على كل ما يأتي به الانسان من الأفعال الخلقية - ويعتبرانها كذلك الغاية التي يسعى الانسان الى تحقيقها ولا يفرقان بين الباعث والمقصد كما أشرنا إلى ذلك من قبل : وفي هذا المعنى يقول « بنثام » ان الغاية الخفية التي يضعها كل فرد نصب عينه وقت قيامه بأي فعل من الأفعال هي احراز أكبر قسط من السعادة لنفسه من اللحظة التي يقوم فيها بالفعل الى آخر حياته (ويقول) ان كل انسان في حالة قيلمه بفعل

من الأنكاح يسلك الطريق انى يعتقد أنها لا محالة تحصل له أكبر قسط من  
العادة). فعبارة بنفام صريحة فى أن الغاية من الأفعال الأخلاقية جميعها  
هى السعادة إلا أنه يتردد دائماً بين سعادة الفرد وسعادة المجموع فتارة يقول  
بالأولى وطوراً بالثانية

أما (ميل) فيتفق مع بنفام فى كل هذا ويؤيد عليه فى التحليل النفسى  
واتدليل المنطقى على بعض نقط المذهب : وإليك تدليله المشهور على أن السعادة  
وحدها هى الغاية القصوى من الحياة :

يقول (ميل) ليس هناك من سبب ندلى به للبرهنة على أن سعادة المجموع  
شئ مرغوب فيه سوى أن كل فرد بقدر استطاعته يرغب فى سعادة الشخصية  
كلما اعتقد أن هناك سبيلاً للحصول عليها ؛ وإذا كانت هذه هى الحقيقة ففقه  
برهناً أولاً على أن السعادة خير فى ذاتها ، ثانياً على أن سعادة كل فرد هى خير لذلك  
الفرد ، ثالثاً على أن سعادة المجموع هى خير لجميع أفراد ذلك المجموع

ولأظن أنه وردت فى فلسفة الأخلاق عبارة أضعف من الناحية المنطقية  
ولا عبارة تناولها الكتاب (بحق) بالنقد والتفنيد أكثر من هذه العبارة :  
وسياتى قد فى ملاحظتنا العامة على مذهب المنفعة فى آخر هذا الموضوع

أما عن الباعث فيقول (بنفام) إن السعادة هى الغاية النهائية لكل فعل  
إنسانى . . . . . وإن الذى يحمل الفرد على فعل ما يفعل أو ترك ما ترك إنما هو توقع  
سعادته الخاصة أو ألمه الخاص ، لذلك كانت سعادة الأفراد الذين تتألف  
منهم الجماعة - أى لذتهم والأمان على حياتهم - الغاية الوحيدة التى يجب  
أن يقصد إليها المشرع والأخلاق وهى المستوى الذى يجب على كل فرد أن  
يشكل سلوكه الخلقى بمقتضاه ، لأن الإنسان لا مرشد يرشده فى اختياره بعض  
الأفعال وترك البعض الآخر سوى اللذة والألم ، وفى سلطان اللذة والألم وأثرهما

في حياة الفرد والجماعة يقول ( بنثام ) ان الطبيعة قد وضعت الانسان تحت سلطان اللذة والألم ، فأصبح مدينا لهما بجميع أفكاره إذ هو يرجع اليهما في جميع أحكامه وفي وضعه الحدود لحياته ، وإن من يدعى أن في مقدوره أن ينتشل نفسه من هذا الضرب من العبودية لا يدرك قيمة مدعاه ، إذ ليس للانسان غاية يطلبها سوى اللذة ، وليس أمامه شيء يتخذه سوى الألم حتى في اللحظة التي يرفض فيها أكبر اللذات ويتحمل فيها أكبر الآلام . لذلك يجدر بالمشرع والأخلاق أن يجعلاهما بين العاطفتين الأبديتين اللتين لا قبل لنا بمقاومتها أكبر موضوع لدراستهما فان مبدأ المنفعة يخضع كل شيء لهما

فالباعث اذا على جميع الأفعال والغاية من جميع الأفعال في نظر (بنثام) هي اللذة إلا أنه لكي يصيغ رأيه بصيغة أخلاقية لم يقل بطلب اللذة فحسب ، والا لأدى قوله ذلك إلى التناقض ، لأن اللذة يمكن طلبها من مصادر متعددة متضاربة ؛ لذلك قال بوجود طلب أكبر قسط من السعادة ممكن ، وأكبر قسط من السعادة لا يطلب إلا من طريق واحدة ولا يحققه إلا فعل واحد من بين أفعال كثيرة محتملة ، وبهذا يتحقق معنى الاختيار ومعنى الأخلاقية

والظاهر أن (بنثام) قد أسقط العبارة (لا أكبر عدد ممكن) من قاعدته التفضيلية وقصرها على طلب تحصيل (أكبر قسط من السعادة) بقطع النظر عن عدد الأشخاص الذين تصيبهم ؛ فإذا خير الانسان بين فعلين أولهما يجلب لذة (أو سعادة) لعدد من الناس ، وآخر يجلب لذة أقل ولكنها تصيب عددا من الناس أكبر ، قضى (بنثام) وأتباعه للفعل الأول ؛ لأنهم يقولون إن اللذة وحدها هي الخير ، ولذلك يجب على الانسان أن يحقق أكبر قسط منها في أفعاله



وقولهم هذا لا شك يوقعهم في إشكال لا تخلف لهم منه وهو الأناية البحتة في حال اختيار الإنسان للفعل الذي يعود عليه هو منه أكبر قسط من السعادة وتفضيله على فعل غيره يجاب قسطا من السعادة أقل لعدد من الناس أكبر . وهذه صعوبة شعر بها أتباع مذهب المنفعة بعد (بنثام) وحاولوا التغلب عليها ولكننا لا نرى أن هناك وسيلة للتغلب عليها إلا باتخاذ مستوى غير السعادة مقياسا يقاس به خيرية الأفعال وشريتها، واتخاذ مقياس غير السعادة تقدر به الأفعال يتناقض مع القاعدة الأساسية لمذهب النفعيين، وهي أن السعادة وحدها هي الغاية القصوى وهي المستوى الأعلى لجميع الأفعال

الكم والكيف في اللذة

لا يعترف بنثام بغير الكم (في اللذة) مستوى تقاس به الأفعال لأنه يقول إذا تساوت اللذات (أى في الكم) فلا فرق بين لذة الشعر ولذة اللهو اما (ميل) فيقول بوجود فرق بين اللذات في الحكم والكيف معا - ولكن بنثام بعد عن التناقض من ميل كما ذكرنا لأنه يعتبر اللذة أو السعادة الغرض الأسمى من الأفعال جميعها، فإذا اختلفت اللذات في الكيف والكم فلا يعيننا سوى مقدارها لأنوعها . على أن بنثام لا يعتقد بوجود فروق حقيقية بين اللذات من جهة الكيف بل يرجعها جميعا إلى فروق كمية ، فإذا قيل أن اللذة الناتجة عن الحب المتبادل بين شخصين مثلا أرقى من اللذة الحاصلة من أصابع شهوة من الشهوات ، قال بنثام أننا نقول أنها أرقى لأنها في الحقيقة أعظم وقد حاول بنثام أن يضع حدودا للذة يجب أن تتوفر لكي تفضل بعض اللذات على البعض الآخر وهي

(١) يجب أن تكون اللذة المختارة أقوى من غيرها

(٢) يجب أن تكون أطول مدى

- (٣) » » » أكثر احتمالا للوقوع  
 (٤) » » » أقرب زمنا ( أى يجب أن تفضل اللذة العاجلة على  
 الآجلة )

(٥) يجب أن تفضل اللذة التي يعقبها لذات أخرى كنتيجة لها على غيرها

(٦) يجب أن تكون بمقدار المستطاع خالية من الألم غير مشوبة به

### ملاحظات عامة على مذهب المنفعة

أولا يظهر من كلام اتباع هذا المذهب ممتاين في شخص « بنام » و « ميل » أنهم لا يفرقون بين مذهب اللذة الفردية ( الأنانية ) ومذهب اللذة العامة .  
 ( ثانيا ) أن الأساس الذي يبنون عليه مذهبهم أساس واه غير منطقي لأنهم ينتقلون من القضية النفسية وهى « أننا فى الواقع نفعل كذا من الأفعال لأنها تجلب لنا سعادة أو تدفع عند ألما » إلى القضية الأخلاقية التى تقول « إننا ينبغى أن نفعل كذا من الأفعال لأنها تجلب لنا لذة أو تدفع عنا ألما » ومعنى هذا أننا ينبغى أن نطلب السعادة ونسعى إلى تحقيقها لأننا بالفعل نطلب السعادة ونسعى إلى تحقيقها — وليس من المسلم به منطقيا أن الانسان يجب عليه أن يفعل أى شئ اذا كان بطبيعته وبفطرته يفعل فنعن نأكل ونعشى وننام ونتحرك بالفعل : وكل هذه أمور تتطلبها طبيعتنا ومع ذلك نعدّها عادة من الواجبات

( ثالثا ) يقول ميل « أن سعادة المجموع خير لجميع الأفراد الذين يضمهم ذلك المجموع » . ويظهر أن ميل قد خفى عليه أن سعادة المجموع ليست بمجموع سعادات الأفراد ؛ اذ أن سعادة (أ) من الناس وكونها خيرا له ، وسعادة (ب) من الناس وكونها خيرا له وسعادة (ج) من الناس وكونها خيرا له لا ينتج أن سعادة (أ) + سعادة (ب) + سعادة (ج) خير لمولاء الثلاثة مجتمعين ؛ لأن أنوع

السعادات لا يمكن جمعها كأفراد الناس . يقول الأستاذ مكنزى فى كتابه فى الأخلاق فى إيضاح خطأ ميل أنه قوله : بأن سعادة المجموع هى مجموع سعادات الأفراد أشبه بقولنا أن طول فرقة من الجند عددها مائتان وطول كل جندي فيها ست أقدام . يبلغ ألفا ومائتى قدم : ويعنى مكنزى بذلك أن الكلام عن طول فرقة من الجند يبلغ فى مسخفه مبلغ الكلام عن سعادة مجموع الناس . أما رأى الأستاذ سد جو ك فى هذا الموضوع فهو أوضح من رأى ميل وأبعد عن التناقض لأنه يبين لنا أولاً أن السعادة هى كل ما يرغب فيه الإنسان بمحض عقله — وأنها كل ما يرغب فيه لذاته — ثانياً — يوضح أن الإنسان فى اختياره للأفعال ينحتم عليه عقله ألا يتحيز لنفسه فيفضل سعادته على سعادة غيره — أى أن طلب سعادة المجموع فى نظر سد جو ك أمر بديهى فطرى يقضى به الذوق والعقل

غير أن لنا أن نشك فى صحة هذه العبارة الأخيرة من قول سد جو ك ؛ لأن العقل البشرى لا يظهر أنه بطبيعته وجبلته يطلب سعادة الفرد وسعادة المجموع على السواء وبدون تحيز ، بل الواقع أنه أدنى إلى طبيعة العقل البشرى أن يكون أنانياً وأنه بالفعل يفضل المنفعة الذاتية الشخصية على منفعة الغير وأنه يمنع من ذلك موانع أخرى ليست طبيعية ولا جبلية .

(رابعاً) أن مجرد القول بطلب « أكبر قسط من السعادة لا أكبر عدد ممكن » لا يحدد بالضبط العلاقة بين الغاية والوسيلة — بل هو على ظاهره يشعر بأن الغاية دائماً تبرر الوسيلة أيا كان نوعها . فهل على ذلك تبرر الرشوة أو الكذب أو المبرقة مثلاً ؛ إذا جنى القاتل من ورانها ثمناً كبيراً لنفسه أو أو لا أكبر عدد يمكن من الناس ؟

(خامساً) ما هى هذه السعادة التى يقصدها اتباع هذا المذهب ؟ أى نوع

واحد أم أنواع كثيرة؟ وإذا كانت السعادة أنواع مختلفة أى إذا كانت تختلف في الكيف كما تختلف في الكم (وهو قول يعترف به بعضهم «كيل» مثلا) أليس قولهم باختلاف أنواع السعادة ضربه قضية على مذهبهم؟ إذ ما معنى اختلاف السعادة سوى تفاوت أنواعها تفاوتاً يقضى بتفضيل بعضها على بعض؟ وإذا نحن أختارنا فلا من الأفعال درج فعل آخر لأن الأول يجب سعادة من نوع أرق، فعلى أى ماس نبني حكمتنا برقيه؟ أليس في دنیا استعمال لمقياس آخر خلقي غير السعادة؟ إذ لو كانت السعادة وحدها هي المستوى الخلقى لما حصل التضائل بين الأفعال إلا عن طريق الكم فقط؛ وأليس في قياس الأفعال بمستوى غير مستوى السعادة تناقض مع أصل مذهب المنفعة الذي يقول بأن السعادة وحدها هي المستوى الأخلاقى، وهي النهاية من جميع الأفعال الخلقية؟

سادساً زد على ذلك أنه إذا تعددت أنواع السعادة فكيف يصح لنا أن نتكلم عن مقدارها؟ هل يمكننا أن ندخل الالذة الحسية الشهوية والالذة النفسية والالذة العقلية كلها تحت كم واحد؟ ومن الغريب أنه بالرغم من كل هذا قد حاول «بنجام» رضع حدود ومقاييس للسعادة يريد بذلك تقديرها وإحصاءها إحصاء كميائما كان يعتقد أن وجدانات الانسان تخضع للمقاييس والموازن كما تخضع الأمور المادية

سابقاً إن الإحصاء الذي الذي يتكلم عنه (بنجام) فيه من الاستحالة ما فيه لأنه يستدعى :-

(أولاً) بحث الحالة النفسية التي يكون عليها الفرد الشاعر بالالذة أو الألم و رضع مقدارها .

(٢) بحث الظروف المحيطة بالفرد و رضع مقدارها .

(٣) بحث درجات اللذة التي يشعر بها أفراد مختلفون تحت ظروف مختلفة لكي يختار منها أعمها وأطولها مدى الخ الخ

(٤) تقدير لذات محتملة الوقوع لم تحققها الأفعال بعد، ثم الموازنة بينها كل هذه اعتبارات يجب البحث فيها في كل فعل من الأفعال إذا أردنا الوصول إلى ما يسمى «ببنام» (بالاحصاء الذي) لكي نصل إلى نتيجة إيجابية أو سلبية. يترتب عليها حكماً على الفعل بأنه خير أو شر

فإنها تظهر من كلام النفعيين أن مذهبهم مبني على ذلك الأساس الواهي وهو افتراض أن الإنسان آلة محكمة الصنع تسجل قيماً للذات والآلام التي تشعر بها بطريقة مطردة وبمنظومة لا تخاف فيه، كما يسجل الترمومتر درجات الحرارة تحت كل ظرف من الظروف وفي أي بيئة وضع فيها، وهم يفترضون كذلك أن العلاقة بين الباعث على الفعل والنتيجة التي يحققها الفعل علاقة مطردة تسير وفق قوانين أشبه بالقوانين الطبيعية، وهذا فرض يكفي للبرهنة على خطئه الرجوع إلى التجارب والمشاهدة الشخصية : إذ الإرادة الإنسانية لا تخضع لقاعدة اللذة والآن لم خضوع ظواهر الطبيعة لقوانينها . وإنما لوتساهلنا وقانا أن الإرادة تخضع لقانون ما فإننا يجب أن نفهم من هذا ذلك المعنى الذي فهمه «كانت» من قوله إن الإرادة تخضع لذلك القانون تحمله معها .

## مذهب التطور

(١) يقول أتباع هذا المذهب وعلى رأسهم زعيمهم الأكبر « هربارت اسبنسر » إن المثل الأعلى للحياة الخلقية هو حياة الرجل الكامل الذي وصل إلى درجة من التطور أصبحت أفعاله بفضلها منسجمة ملتزمة مع أفعال غيره من أفراد المجتمع الذي يعيش فيه . أو بعبارة أخرى يصفون الحياة الخلقية

الكاملة بأنها حياة لا تنافر ولا تعارض فيها بين أفعال أفراد المجموعة الانسانية ودرجاتهم :

وهم يقولون: إنه كلما زادت درجة هذا الانسجام في مجتمع كان ذلك دليلا على رقيه وسيره سيرا حثيثا نحو الغاية الكاملة التي يتجه إليها ؛ وكلما قل ذلك الانسجام وزاد التنافر والتضارب بين الرغبات الفردية كان ذلك دليلا على انحطاط المجتمع وبعده من درجة الكمال التطوري . أما خيرية الأفعال وشرتها فتعصر في النشام الأفعال أو عدم النشامها مع روح المجتمع الذي يعيش فيه الفرد

أما أن المجتمع الكامل، أو الانسان الكامل ( في عرفهم ) لم يوجد بعد فما لا يشك فيه أصحاب هذا المذهب ؛ ولكنهم يعتقدون أن الانسان يسير بطبيعته نحو هذه الغاية . فالانسان الكامل إذا هو المثل الأعلى الذي يجب أن يصنعه كل فرد امام عينه لكي يسعى الى تحقيقه في نفسه

ذلك هو موقفهم وهم في هذا لاشك يناقضون أنفسهم كل التناقض ويهدمون صرح بنائهم وبأيديهم ، لان الانسان اذا كان بطبعه وبجبلته يسعى دائما وراء الاصلاح وإذا كان الاصلاح بطبعه يبقى ويفنى غيره ؛ واذا كنا جميعا بطبيعتنا نساق الى الغاية التي تدفعنا اليها فطرتنا وغرائزنا واستعداداتنا ، فما معنى اذا لوجب العمل والسعى على تحقيق الكمال التطوري الذي يحصل به كمال المجتمع ؟ الا يجدر بنا أن نقف مكتوفي الأيدي وندع الطبيعة تفعل فعلها فتوصلنا الى الغاية التي تلشدنا هي سواء أكانت هذه الغاية خلقية أو فسيولوجية ؟

يتكلم أصحاب هذا المذهب ، عن « الخير المحض » ويقصدون به الخير الناشئ عن الفعل الكامل للرجل الكامل ، والرجل الكامل في نظرهم هو من بلغ الغاية من التطور كما سلفنا ؛ وهم يعتبرون فعل الرجل الكامل ( بهذا المعنى ) المثل الأعلى للأفعال

الخلقية ، ويسمون الاخلاقية التي تستند اليه بالاخلاقية الكاملة أو « المطلقة »  
وما عداها ففسي

نعم ان الحياة الخلقية باعتبارها وجهاً من وجوه الحياة الاجتماعية ، حياة  
متطورة دائمة التغير ، فافعلنا اليوم التي نحكم عليها بالحسن أو القبح ونصفها  
بالخير أو الشر لاشك وليدة أفعال سبقنا اليها آباؤنا وأجدادنا وقاسوا خيرا  
وشرها بمعايير تتناسب مع نيتاتهم وظروفهم ، وهي كذلك أمهات لأفعال  
مستقبلية سيأتيها أحفادنا الذين سيرثونها عنا ، والذين سيحكمون عليها بحسب  
نيتاتهم وظروفهم . ولهذا يقول أصحاب مذهب التطور : إن فهمنا لافعالنا الحاضرة  
وحكمنا عليها حكما اخلاقيا يتوقف على فهمنا لتاريخ أفعال الاقدمين وتطورها  
وعلى قياسنا لافعالنا الحاضرة بمقياس الكمال التطوري في المستقبل .

أما قياسنا لافعالنا الحاضرة ومقارنتنا لها بأعمال الماضين فما لا يعنى الاخلاق  
بشيء وان كان له فضله ( من الوجهة الاجتماعية والتاريخية ) في معرفة تطور  
الافعال الانسانية ووصولها إلى ما هي عليه : أما قياسها بمقياس الكمال التطوري  
فهو مستحيل ، لانه قياس بأمر مستقبل لاعلم لنا به لانه ليس أن نتنبأ بمستقبل  
الانسان ولا بمصيره من هذه الناحية . أما الذي يعنى الاخلاق فهو أفعال  
« الآن » التي تقاس الى أمثال أو مستوى غير التطور ، إذ التاورد في ذاته  
ليس منالا يحتذى به ويسعى اليه ، وإنما قيمة بالقياس الى النتيجة التي يحدتها في  
حياة الافراد والجماعات كزيادته في مقدار اللذة وإيجاده لروح الانسجام والالتزام  
بين افراد الهيئات الراقية وهكذا — وهذا ما يعترف به أصحاب مذهب التطور  
أنفسهم .

## (٢) مذهب هربارت اسبنسر

يعد هربارت اسبنسر أعظم من قال بمذهب التطور في الاخلاق — أو بعبارة

أدق - أعظم من حاول تطبيق مذهب النشوء العام على السلوك الانساني من الناحية الخلقية ؛ لذلك سنقتصر قولنا على شرح مذهبه لأن فيه الكفاية يعرف اسبنسر (السلوك) بأوسع معانيه بأنه (مجموعة أفعال مهيأة لغايات) وبهذا يميز الأفعال السلوكية عن مجرد أمثال الأفعال المنعكسة التي لا ترمى الى غايات مقصودة ولكن تعريفه لسلوك بهذه الكيفية يدخل فيه والأفعال الخلقية وغير الخلقية إذ السلوك في اصطلاحه أعم من الفعل الخلقى لابل هو يذهب إلى أكثر من ذلك حيث يقول ان الأغلبية العظمى من الأفعال السلوكية ليست أفعال خلقية ، أى إنها لا تصاح بأن تكون متعلقا للحكم الخلقى وإنما القليل منها هو الذى يدخل فى حدود هذه الدائرة.

ولا يطلق اسبنسر اسم السلوك بهذا المعنى على السلوك الانسانى وحده بل يدخل تحته السلوك الحيوانى الذى هو أساس السلوك الانسانى والذى يجب البدء بدراسته قبل دراسة السلوك الانسانى عامة والسلوك الانسانى الاخلاقى خاصة ، إذ لافرق فى النوع بين سلوك الانسان وسلوك الحيوان وإنما الفرق فى الدرجة أى أن الفرق افرق فى البساطة والتعقيد أو فى النقص والكمال التطورى .

واذا بمجرد بنا أن ندرس (الكمال) عن طريق المتحرك نحو الكمال أو بعبارة أخرى اذا اردنا أن نضع مثالا أعلى لرجل المستقبل (الكمال) يجب أن ندرك السبل والوسائل التى توصل اليه وهذا فى زعم اسبنسر واتباعه يمكن معرفته من دراسة سلوك طوائف الحيوانات الدنيا والحيئات الاجتماعية المختلفة التى مرت ولا تزال تمر فى ادوار التطور متجهة نحو ذلك الكمال المنشود . فالبداية بدراسة السلوك بشكل عام قبل البدء فى علم الأخلاق هو الحجر الاساسى



الذي يبنى عليه أصحاب مذهب التطور منذهبهم ؛ ويكفى في الرد على هذه النقطة ما ذكرناه في مقدمة الكلام على هذا المذهب

(٣) الأمر الثاني ان اسبنسر يقول : ان هناك نوعين من التطور : —

(١) تطور في تركيب الكائن الحي

(٢) وتطور في الوظائف المختلفة التي يقوم بها جسم الكائن الحي . فالتطور في تركيب العين مثلا شيء والتطور في وظيفة العين ( وهي الابصار ) شيء آخر . وكذلك الحال في بقية حواس الجسم واعضائه الاخرى وأجهزته والوظائف العديدة التي يقوم بها كل منها . ولما كان التطور في التركيب يصحبه تطور في الوظيفة كانت دراسة التطور التركيبي لا تقل أهمية عن دراسة التطور الوظيفي ان لم تزد عنها لأنها أساسية لها . الا ان الاخلاقيين اعتادوا اغفال دراسة الأولى وقصروا بحثهم على الثانية ، لأن الأولى دراسة فسيولوجية محضة لاعلاقة لها بالانتماء التي تحدثها اعضاء الجسم في العالم الخارجي ولا بالغاية التي ترمى اليها هذه الافعال .

(٤) هذا ويعتقد اسبنسر أن السلوك بوجه عام ( أخلاقي وغير أخلاقي )

يرمى الى غاية واحدة هي حصول الالتئام والانسجام بين العوامل الداخلية ( في الكائن ) والعوامل الخارجية في البيئة التي يعيش فيها : فالسلوك الحسن في نظره هو الذي يذلل للكائن الحي سبيل الوصول الى هذا الانسجام ، والسلوك القبيح هو الذي يعوقه أو يحرمه من الوصول الى تلك الغاية . ولما كان للفرد مطالب وللبيئة التي يعيش فيها الفرد مطالب ، كان كل فعل سلوكي يساعد على حصول هذه الانسجام من ناحية ، ويعوقه من ناحية أخرى ؛ ولما كان الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب البيئة التي يعيش فيها ينتج عنه نمو الكائن وتذليل

الطريق أمامه للسير في سبيل تطوره ، كان كل فعل سلوكي يساعد على نمو الكائن من جهة ويعوق هذا النمو من جهة أخرى . ولما كان كل فعل يحقق الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب البيئة يجلب لصاحبه لذة ، وكل فعل لا يحقق ذلك يجلب لصاحبه ألما ، قال اسبنسر ان السلوك الذي هو خير محض هو الذي لا يجلب لصاحبه (ولغيره) ألما البتة ؛ والذي هو شر محض هو الذي يجلب لصاحبه (أو لغيره) ألما محضا

« فالخير المحض » إذا (في نظر اسبنسر) هو اللذة الناشئة من حصول الانسجام التام والوافق بين طبيعة الانسان وبيئته . وهو يضرب لذلك أمثلة منها اللذة الناشئة من ارضاع الأم ولدها ؛ تلك اللذة التي يشعر بها كل من الأم والولد على السواء ، وهي لذة محضة صافية لا يتخللها ألم ما ، وهي أيضا حالة ناشئة من حصول الائتئام التام بين طبيعة الأم والبيئة (أو على الأقل جزء منها) التي تحيط بها ، والذي أحكم هذا الائتئام في نظر اسبنسر هو التطور .

نعم هذا مثال صحيح يوضح نظرية اسبنسر من الوجهة البيولوجية البحتة ولكنه لسوء الحظ لا يصلح أن يكون مثالا أخلاقيا ؛ ارضاع الأم ولدها لا يصلح أن يكون موضوعا للحكم الأخلاقي ؛ أي انه فعل لا يصلح أن يوصف بالخير أو بالشر . ولذا ذكر الآن مثالا آخر أورده اسبنسر ، وهو مثال يوضح رأيه في التطور من الناحية الأخلاقية . هب أنك أسديت صنيعا إلى فلان من الناس وكان من نتائج هذا الصنيع ادخال السرور المحض عليكما معا ، أليس في هذا دليل على وجود احكام تام بين طبيعة مسدى الصنيع ومطالب البيئة التي يعيش فيها ، ذلك الاحكام الذي أوصله اليه التطور الاجتماعي والبيولوجي ؟ أليس في هذا الخير المحض الخالي من كل ألم ؟ أما إذا أسديت الصنيع فخلبت بذلك لذة المسدى إليه ، وكان في فعلك هذا نوع من التضحية جر عليك ألما ، فهذا

دليل صريح في نظر اسبنسر على أن التطور لم يبلغ كماله المنشود في هذه الناحية وهكذا كل فعل اجتماعي (أخلاق أو غير أخلاق) تكون نتيجته الألام المحض أو اللذة المصحوبة بالأم

(٥) ولكن أليس معنى هذا أن اسبنسر ومن على شاكلته يفترضون أن عاريق التطور مؤدية لانحالة إلى الكمال؟ بل أليسوا يفترضون أنها وحدها الطريق التي تؤدي إليه؛ وأن النزعات والرغبات الانسانية سائرة (بفضل التطور) في سبيل الالتزام مع مطالب البيئة الخارجية؛ وأن البيئة الخارجية سوف تتشكل يوما ما لاتتعارض فيه مع مطالب الأفراد؟ وأليس هذا منهم مجرد زعم وافتراض لا أساس لها؟

ولما كان الانسان مدينا في تطوره للبيئة الطبيعية والاجتماعية كان لزاما على أصحاب مذهب التطور أن يقولوا إن الرجل الكامل وليند البيئة الطبيعية والاجتماعية الكاملة - فيستحيل اذا في مذهبهم أن يوجد الرجل الكامل في بيئة غير كاملة - أي يستحيل أن يوجد في بيئة غير كاملة التطور رجل كامل التطور، أي رجل تحققت كل معاني الكمال التي في طبيعته؛ لأن هذه المعاني لاتتحقق إلا في البيئة الكاملة؛ وبتحقق هذه المعاني الكاملة يتحقق الخير المحض الذي هو كامن في الانسان بالقوة. هذه هي «المدينة الفاضلة» على مذهبهم وهذا هو المثل الأعلى للحياة: فالانسانية في خضوعها لقوانين التطور (بأوسع معانيها) إذا تهىء نفسها للسير في الطريق المؤدية إلى الكمال المنشود أو الغاية القصوى التي هي الخير المحض، وهذه دعوى منهم لم يؤيدوها بالبرهان كما أسلفنا

(٦) شروط الخير : لكي يوجد الخير المحض يجب أن تتوفر الشروط

الآتية

(١) يجب ألا يكون هناك نزاع مطلقا بين مطالب البيئة التي يعيش فيها الفرد ونزعات الفرد ومطالبه الطبيعية والنفسية والعقلية ؛ ومن الغريب أن اسبنسر نفسه يشك في إمكان وجود حياة يتم فيها الوفاق بين مطالب الفرد ومطالب البيئة ؛ لأن الطبيعة مجبولة أبدا على عناد الانسان وتستظل تعانده وتقاومه .

(٢) يجب ألا يكون هناك نزاع بين مطالب الأفراد ، فيجب أن يتلاشى الفرق مثلا بين مطالب الانانى والمؤثر على نفسه : أما النزاع القائم اليوم بين هذين النوعين فنشؤه تقص الاجتماع وعدم بلوغه الغاية من الكمال التطورى وتتجلى الفروق بين الانانى وغيره عندما تعمل الطبيعة أو البيئة الاجتماعية على عكس ما يمتنانه كل منهما ؛ فشتان بين موقف الانانى وموقف الايتارى عند ما تعضب الطبيعة فتفرق رياحها مركبا أو تبيد أمطارها أو نيرانها قرية مثلا ، أما إذا اكمل التطور وأحكمت الروابط بين الأفراد بعضهم وبعض ويزين الأفراد والبيئة فان النزعات الانانية المحضة لا بد تمنحى ويحل محلها غيرها .

إن أكبر عقبة اجتماعية في سبيل الكمال الأخلاقى هي ذلك النزاع القائم بين رغبات الفرد وما يتطلبه المجتمع من حقوق وواجبات : وقد أدرك هذه العقبة أصحاب التطور ولكنهم لم يتركوا الأمر للتطور يسوى الخلاف ، ويزيل النزاع بين الفرد والجماعة كما يقتضيه منطقهم ، بل وضعوا لازالة هذا النزاع قواعد جعلوها أسسا يبنى عليها النظام الاجتماعى الأخلاقى ، وهذه القواعد

هى :

(١) العدل - فكل فرد حر يفعل ما يريد على شريطة ألا يتعدى حدود الغير وحرية.

(٢) الاحسان السلبي (كما يسميه إسبنسر) وهو عدم إيذاء الغير.

(٣) الاحسان الايجابي - وهو فعل الخير للغير.

هذا باختصار مذهب التطور في الأخلاق كما تفهمه من كتب هيرتاسبنسر مثل الطائفة القائلة به، وعليه نورد الملاحظات الآتية :-

(١) إن مذهب التطور الاخلاقي (كمنهج التطور العام) يقول ببقاء الأصلح من الأفعال، وقاعدة بقاء الأصلح قاعدة سلبية محضة ليس لها من اقوة ما يجعلها تصلح لأن تكون أساساً لمذهب أخلاق : إذ أننا يجب ألا ننسى إن الأخلاق علم يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الفعل . فإذا وضعنا قاعدة بقاء الأصلح أساساً لأفعالنا كان معنى هذا أننا نبحث ما هو كائن بالفعل لا ما ينبغي أن يكون . فالرق والاستعباد مثلاً من نتائج قانون بقاء الأصلح فهل يجدر بنا إذا أن نستعبد أم رباً بأنفسنا عن الاتيان بمثل هذه الأفعال لأسباب أخرى غير هذا القانون ؟

(٢) إننا نعرف بأن قاعدة بقاء الأصلح لها عملها في الحياة العقلية كما أن لها أثرها في الحياة الطبيعية البيولوجية، فالقوى من الأفكار تغلب على الضعيف كما تغلب القوى من الحيوان والنبات على الضعيف منها، ونحن نعرف أيضاً أننا نضع للفكرة اقوية الغالبة كما يخضع الاعزل لشاكي السلاح ذى البأس، ولكن ألا يجدر بنا أن ترفع عن مستوى المجاوات فلا تخضع خضوماً أعني لكل

فكرة مهما كانت قوتها ، ألا يجدر بنا أن نبحث عن العلة التي اكتسبت منها  
الفكرة القوية قوتها فنختار الفعل لا مجرد أنه دعت إليه فكرة قوية ، بل  
لأنه دعت إليه فكرة استمدت قوتها من معنى خاص ، وعندئذ يصبح لنا أن  
تتبع الفكرة انقوية أو نعمل على إخمادها والقضاء عليها إذا كانت قوتها مستمدة  
من معنى لا تبرره مبادئنا ؟ نحن نعلم السبب الذي من أجله تغلب الانباز على  
الحيوان وأباد الكثير من أنواعه والسبب الذي من أجله عاش الفرد وباد  
الماموث ، ولكننا لا نضع لقاعدة بقاء الأصلح في مثل هذه الأحوال قيمة  
أخلاقية ، أما إذا تغلبت فكرة على فكرة وكان للفكرة الغالبة أثر في حياتنا  
اخلاقية ، فنحن نضع للفكرة الغالبة قيمة أخلاقية وتقيسها بمقياس غير مقياس  
التطور أو تنازع البقاء

(٣) أن معرفتنا بقوانين التطور وبقاء الأصلح من الافراد والجماعات  
والنظم الاجتماعية والأفكار ونحو ذلك بما لا شك تساعدنا على فهم الاخلاق  
ونشأتها ، لكنها لا تضع لنا مثالا أخلاقيا أعلى ينبغي لنا أن نحتديه  
(٤) تتطلب الحياة زيادة في اللذة (أو السعادة) وتزعم نظرية التطور أن  
اللذة تزيد في طول الحياة ، ولكن ألا يصح أن تكون اللذة عائقا في سبيل  
الحياة أو قاضيا عليها ؟

(٥) أن دعوى أصحاب مذهب التطور أن قسط الغالب من اللذة أوفر  
دائما من قسط المغلوب في تنازعهما البقاء دعوى لا مبرر لها ، إذ قد يجد الغالب  
في ظروفه الجديدة مالا يجلب له لذة البتة ، بل ربما اعتب غلبته ألم محقق ، وهذا

متناقض مع مبدأ أصحاب التطور القائل بأن الغاية من التطور دائماً إحراز السعادة والكمال .

## المذهب الذوقي

تمهيد

لأبأس هنا من إعادة ماسبقت الاشارة اليه في جملة مواضع من هذه المذكرات وهو الأساس الفلسفي الذي تستند اليه المذاهب الأخلاقية ينقسم الفلاسفة في أصل المعرفة الإنسانية إلى طائفتين : طائفة تقول إن المعرفة أياً كان نوعها تستند دائماً إلى أصل عقلي وهؤلاء يعرفون بأصحاب المذهب العقلي، وطائفة تقول بل كل معرفة تستند إلى التجربة، ويعرفون بأصحاب المذهب التجريبي، ولهذين المذهبين نظيرتان في فلسفة الأخلاق هما مذهب البديهية أو الذوق، ومذهب التجربة الذي ظهر في العصر الحديث باسم مذهب التطور، فاتباع المذهب الأول يقولون : إن أصل الأخلاق طبيعي جبلي لا يمكن البرهنة عليه، ويقول الآخرون بل هو مكتسب مستند إلى تجارب الفرد والجماعة . وطبعي جداً أن نأخذ مذهبي المعرفة يشيران جنباً إلى جنب مع مذهبي الأخلاق، فالقائلون بأن المعرفة تستند في نهايتها إلى أصول أولية عقلية يقولون إن الأخلاق كذلك ترجع إلى أصول بديهية ومبادئ فطرية موروثة والقائلون بأن المعرفة كلها مكتسبة من التجارب يقولون باستناداً أصول الأخلاق إلى التجارب أيضاً، ومن أشهر المثاليين لأصحاب المذهب الأول هانويل كانت ولاصحاب المذهب الثاني جون لوك

### تسمية المذهب بهذا الاسم

قد تعددت الاسماء في اللغة العربية لهذا المذهب: فسمي بمذهب القطنة، أو القطانة، وبمذهب البديهة وبمذهب العقانة، وبمذهب الحدس ومذهب القطرة والافتطار وغير ذلك، وهذا نحن نطلق عليه اسم المذهب الذوق: أما كلمته فقد استعملت بالفعل في اللغة العربية الفلسفية في كلام المتصوفين لوصف ذلك النوع من المعرفة الذي ينبعث من النفس مباشرة لا كنتيجة لأعمال فكر أو روية أو سابق معرفة — بل كمان يجدها الانسان في نفسه ويشعر بها ويتذوقها على نحو ما يشعر به الانسان في تذوقه لألوان الطعام: إلا أننا نستعمل اللفظة هنا بمعنى أعم، بحيث يمكن اطلاقها على ذلك النوع الخاص الذي تواضع عليه الصوفيون، وكذلك على كل علم بديهي يوحى به العقل بطبيعة نطقه المجردة، أو بعبارة أخرى نحن نستعمل لفظه الذوق هنا بالمعنى العام الذي يستعمل فيه القياسوف برجسون كلمة «البديهة»

أما المعرفة النوقية في الأخلاق فهي الادراك المباشر لمعنى الخير والشر والامور والنوامي الأخلاقية التي يوحى بها العقل، ويعتقد أصحاب هذا المذهب (على اختلاف بينهم في التفاصيل) أن نظريتهم لا تقبل الجدل أو البرهان، والخير في مذهبهم صفة للعمل الخلقى من حيث هو أى ان خيرية الأفعال أو شريرتها أمر يقضى به الذوق والبديهة، لا بالتجربة والبرهان. وهذه دعوى منهم تقبل المناقشة والجدل — بل تقبل الرفض وقد رفض «جون لوك» بالفعل هذا المذهب مستندا الى ما يأتي.

(١) انه لا يمتقد في وجود أحكام عامة في الأخلاق يقضى بها الذوق أو



البدئية كما يدعون ، إذ الناس في البلد الواحد يختلفون في أحكامهم على الأفعال وتقويمها ، وهم أكثر اختلافا في الأمم المختلفة

(٢) أننا في الواقع كثيرا ما نجد عما عليه علينا القواعد الأخلاقية وهذه

حقيقة تتضارب مع فرضهم أن الإنسان مطبوع على مبادئ أخلاقية

(٣) أننا بالفعل عندما تصدر بعض أفعالنا متفقة مع المبادئ الأخلاقية

كثيرا ما ترجع هذه الأفعال إلى بواعث مختلفة غير هذه المبادئ .

(٤) ليس من شك في نظره أن الأوامر الأخلاقية أوامر تحتاج إلى

البرهان ، في حين أن المبادئ الأولية البدئية لا تحتاج إلى برهان ما

ولا يعترف « لوك » بوجود شيء طبيعي من هذا القبيل الا قوتنا على

الشعور باللذة والألم، ويقول أن الشعور باللذة والألم أصبح يصحب الأمور

التي تقرها أو لا تقرها الأديان والنظم السياسية والاجتماعية ، ومن هذه كلها

تلشأ أفكارنا الخلقية ومبادئنا

### فروع المذهب الدوق

وقد تفرع عن هذا الأصل فروع من النظريات نذكر منها .

(١) النظرية الدوقية الحقيقية، القائلة بأن العقل يستطيع أن يحكم بطريق

الدوق بخرية الأفعال وشريتها، وقد قال بهذا من مفكرى الأنجليز لورد

شافزبرى والاسقف بطر وغيرهما ، إلا أن هناك فرقا بين وجهي نظرها

فالأول يعتقد أن العقل يستطيع أن يحكم بخرية أو شرية الأفعال الجزئية التي

تخضع للظروف والأحوال . والثاني يقتصر حكم العقل على الأفعال الكلية

فلا يقول مثلا إن عدل فلان في امضية الفلانية خير، أو إن القضيئة الفلانية

خير ، بل العدل من حيث هو خير ، والفضيلة من حيث هي خير وان الذيلة من حيث هي شر .

(٢) النظرية الذوقية الفلسفية - وهي نتيجة منطقية لمذهب فلسفي عن ماهية النفس الانسانية الناطقة وصفاتها وأفعالها - وأشهر أتباع هذه النظرية الفيلسوف الالماني كانت ، والفرق بين نظريته والنظرية التي قبلها هو أن أتباع النظرية السابقة يقولون: ان حكم العقل على الأفعال بالخير أو الشر مستقل عن التجربة ولو انه لا يظهر بالفعل إلا مع التجربة ، ولذلك يسمى مذهبهم « المذهب الذوقي الادراكي » وأما كانت وأتباعه فيقولون أن حكم العقل مبني على مجرد النظر العقلي ولذلك يسمى مذهبهم بالمذهب « الذوقي النظري »

وقد قال بالمذهب الذوقي قبل كانت كثير من فلاسفة الانجليز لمخصر بالذكر منهم « كدويرث » « وكمبر لاند » « وهنري مور » « وصمويل كلارك » من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وسنأتي على مذهب كلارك بشيء من التفصيل « أما مذهب الثلاثة الآخرين فيتأخص فيما يأتي :-

- ١ - انهم يعتبرون الخير والشر صفتين حقيقتين ذاتيتين للأفعال وليستا اعتباريتين مختلفتان باختلاف الظروف والأحوال
- ٢ - ان الخير والشر كبقية الصفات الذاتية يعرفان بالذوق .

٣ - أن موضوع الحس الأمور الجزئية ، وموضوع العقل الأمور الكلية والأحكام العامة ؛ وأن في الانسان قوة عقلية هدية ذوقية يعرف بها الخير ويدعو اليه في مواطنه ، وهي تعرفه بما تجدد فيه من غنوبة وجمال لا يمكن تعريضها أو التعبير عنهما

ويعتبر الأستاذ « سدجوك » نظرية « موز » الأصل الذي تفرغ عنه في الاخلاق ما يعرف بنظرية الحاسة الخلقية التي سبق شرحها  
مذهب صمويل كلارك (توفي سنة ١٧٢٩)

أما « صمويل كلارك » الذي كان ممن حملوا على مذهب « هيز » ومن على شاكلته مثل « اسبنوزا » ومن الذين تأثروا إلى حد كبير بمذهب « كدورث » فيقول: ان هناك عالماً أخلاقياً كما أن هناك عالماً طبيعياً، وأن هذا العالم الأخلاقي له قوانينه، وأن الأمور فيه بينها علاقات ونسب وفروق على نحو ما في العالم الطبيعي المادى، وأن هذه العلاقات والنسب والفروق ذاتية جلية في طبيعة الأشياء المادية وفي الأمور الأخلاقية على السواء، فالقوانين الطبيعية والأفعال الخلقية كلاهما يصدر عن الأحوال الموجودة في طبيعة الأشياء؛ إذ الأشياء بطبيعتها تلتم أو تتنافر على ما حسب ما بينها من العلاقات والنسب، وعن هذا التلاؤم أو التنافر يصدر ما يسمى بالقوانين الطبيعية والأخلاقية، وهذا هو المبدأ العام الذي يسير عليه الكون في نظر « كلارك » فلا فرق عنده بين جذب المغناطيس لقطعة من الصلب، وهدم بيت الجار مثلاً بإشعال قنبلة فيه؛ إذ كل منهما يخضع لقاعدة التوافق أو عدم التوافق بين الأشياء، إلا أن كلارك لا يقول أن القوانين الأخلاقية قوانين طبيعية ولا أنها مستنتجة من القوانين الطبيعية، كما أنه لا يعترف مطلقاً بأنها أمور تعكسية أو عرفية

ولما كان « الخير » في نظره نسبة بين الأشياء (أو الأفعال) وإلا لما كان إدراكك لنسب التوافق أو التخالف أسرها بذهنها جليلاً لا يكتب بالتجربة... قال إن إدراك الخير والشر بديهي ذوق؛ ولهذا يعد مذهب من المذاهب الدوقية

الأخلاقية . يدرك الخبير إدراك النسب الهندسية بين الأجسام ، وإدراك النسب الحسابية بين الأعداد تصد عن أصل واحد وهو العقل الذي يدرك بطبيعته الخير كما يدرك الصواب ويدرك الحق والجمال . هذا عمل العقل مجردا عن كل دواعي الشهوة والنزعات الوجدانية : أى إذا عمل العقل بطبيعته الناطقة البحتة ، ولكن العقل قلما يعمل في عزلة عن هذه الشهوات والنزعات ؛ إذ غالباً ما يتلون بطنها الخاص ويخضع لماعانها ، ولذلك يقول كلارك بضرورة وجود دين يقود البشر ويرشدهم إلى الطريق الأم ويبين لهم مواطن الزلل .

وقد وجه « كلارك » الأخلاق وجهة أخرى غير تلك الوجهة الانسانية التي وجهها إليها « هيز » فقال بفضيلة الاحسان العام وفضل الايثار على الاترة ، وبهذا رفع الأخلاق من مستوى الشهوات والنزعات والرغبات إلى مستوى لامدخل للشهوات والفرآز فيه . وهو باعتباره قواعد الأخلاق أحكاماً عقلية بحتة كقواعد العلوم الرياضية قد أدخلها في طائفة الحقائق الخالصة غير القابلة للخطأ أو التغير بالأعتبارات الزمانية والمكانية .

والنقطة الأساسية التي يستند إليها « كلارك » في مذهبه هي اعتقاده أن العقل البشرى لا يستطيع إدراك شيء من الأشياء إذا لم يدرك علاقة هذا الشيء المدرك بنفسه . وهو يطبق هذه القاعدة على كل شيء من طبيعته الإدراك ولذلك يقول : إن العقل الالهى قد أدرك أزلاً جميع العلاقات والنسب بين الأشياء والحوادث . ما كان منها وما هو كائن وما سيكون ؛ وهو يادراكه لما قد أدرك علاقتها بنفسه . فهو تعالى يريد ما يريد طبقاً لعلمه القديم بهذه العلاقات والنسب ، ولذلك كانت إدراكته وأفعاله خير محضاً .

ويطلق « كلارك » على مجموعة العلاقات والنسب بين الأشياء اسم « الحقيقة » ويقول إنها أزلية كعلم الله نفسه . فبمقتضى هذه العلاقات والنسب يحصل الالتئام أو التناغم الآتفا الذكر ، وبمقتضاها تختار الارادة الالهية ، ويجب أن تختار الادارة البشرية

فالعمل الانساني خير في نظر « كلارك » إذا أتى مطابقا لما يعمده العقل علاقة حقيقية بين الأشياء ، وشر إذا لم يأت مطابقا لهذه العلاقة . ويلزم من هذا الرأي أن الانسان يستحيل عليه أن يأتي الشر اذا علم بطريق العقل البحث المجرد عن الشهوة العلاقة الحقيقية بين الأشياء ، كما أنه يستحيل على العقل البحث أن يقبل تغير العلاقات بين الاعداد أو تغير الخواص الهندسية للأشكال ومذهب « كلارك » من هذه الناحية لاشك ترجيح لصوت « سقراط » الذي كان يقول بوحدة الفضيلة والمعرفة ، ولكنه من ناحية أخرى متأثر بفلسفة الرواقين ورأيهم في اتقان الطبعي والأخلاق ، غير أن مذهبهم يتميز عن مذهبهم بصيغته الدينية . وليس غريبا أن يوضح « كلارك » المسائل الفلسفية الأخلاقية بأساليب رياضية فان هذه كانت سنة افلاسفة في أواخر القرن السابع عشر وكل القرن الثامن عشر

هذا هو ماخص المذهب الأخلاقي الذي بدأه « كلارك » والذي نما وتطور من بعده وعرف بالمذهب العقلي

#### تقد هذا المذهب

يتكلم « كلارك » عن العلاقات الحقيقية بين الأشياء ولكن أتى لنا معرفة العلاقات الحقيقية من غير الحقيقة ؟ بل أتى لنا أن نعرف أن ادراكنا

للأشياء أو للنسب التي بينها ادراك عقلي بحث أو أنه متأثر إلى حد ما بأحوالنا  
الوجدانية ؟ هـ إن فلانا من الناس دس إلى آخر ما يقصد به قتله ، وأن طبيبا  
أعطى مريضا دواء يريد بذلك شفاؤه من مرضه : ألا يدرك العقل العلاقة التي  
بين السم والأثر الذي يحتمل أن يحدثه في جسم متناوله بنفس الطريقة التي يدرك بها  
العلاقة بين الدواء والأثر الذي يحتمل أن يحدثه في جسم متناوله : أى هاتين  
العلاقيتين حقيقيتين وأيهما غير حقيقية ؟ ولم نعلم أحد التعللين خيرا والآخر شرا  
أليس ذلك لأننا نقيس الأفعال بمستوى أخلاق خاص ( أو بمنزل أعلى )  
لأننا ندرك العلاقة بين الأفعال ادراكا عقليا مجردا ؟

ثانيا : يظهر أن العقل وحده ليس العامل في اختيار الأفعال ، وأنه ليس  
في استطاعته وحده أن يفرق بين علاقة وعلاقة ألا إذا استند إلى شيء آخر  
قانون أو عرف أو طائفة خلقية . وليس في استطاعته وحده أن يدرك العلاقات  
بين الأشياء ادراكا يظهر له فيه ناحية الخير أو الشر ، بل إن الخير أو الشر  
أمران يقاسان بمستوى آخر غير مجرد العقل .

ثالثا : « لكلاك » أن يقول أن العناية الإلهية تفعل ما تفعل بمقتضى علم  
أزلي بالعلاقات التي بين الأشياء تريد بذلك إسعاد الكون بأكمله ، ولكن  
ليس له أن يطالب الجنس البشري أن يعمل بمقتضى هذه القاعدة .

رابعا : أن ملعبه يمكن تطبيقه إلى حد ما على القوانين الطبيعية لأنها  
تشرح ما هو كائن بالفعل ، لأعلى القوانين الخلقية التي تقول بما ينبغي أن يكون  
لأن الأوامر والنواهي الأخلاقية تقول « افعل كذا » ولا « تفعل كذا »  
وهي لا تعبر عن حقائق ولا تشرح علاقة موجودة بالفعل كما هو الحال في

## القوانين الطبيعية

خامساً : يقول كلارك أن فعل الشر انكار عملي لحقيقة ثابتة أو لنسبة ثابتة بين الاشياء ، فالكذب مثلا هو انكار فعل لحقيقة ثابتة واقعة ، والسرقة معناها انكار بالفعل لحقيقة واقعة كذلك ، وهي ان الشيء « المسروق » ملك لفلان من الناس - وقد يكون هذا كذلك ، ولكنه لا يبين لنا السبيل الى معرفة الحقائق التي يعد انكارها بالفعل شرا - فقد يخطئ الانسان في تفكيره المنطقي أو الرياضى وهو بهذا ينكر انكارا فعليا قوانين المنطق والرياضة ومع ذلك فلا يسمى خطأه شرا . فيجب إذا أن تتوفر صفات خاصة تميز طائفة من الحقائق يعد انكارها الفعلي شرا ، ولم يذكر كلارك ولا أتباعه مثل هذه الصفات .

### رأى بطلر (توفى سنة ١٧٥٢).

قد ذكرنا بعض الشيء عن هذا الأخلاقى الكبير فى كلامنا عن الضمير والنظريات الأخلاقية فيه ، والآن نريد على ما ذكرنا شرحا لمذهبه الدقيق لمعانيه بما نحن بصدده .

كان بطلر فى فلسفته الأخلاقية تحت تأثير « شافتربرى » « وكلارك » ، وقد تبع الأول فى نظريته فى الانسان وأنه مخلوق غائى ، وأن الطبيعة الانسانية يجب أن ينظر إليها كوحدة غير منفصلة الأجزاء وكوحدة منظمه . إلا أن بطلر كان أدق من سلفه فى بحثه هذا الموضوع من الناحية الفلسفية - وهو يمتاز عنه بوضوح عبارته وسلامة أسلوبه .

أن الطبيعة الانسانية الكاملة فى نظر بطلر هي مصدر الأفعال الحسنة

ومصدر السعادة الانسانية كلها فالخير كل الخير في اتباعها والشر كل الشر في عصيانها إلا أننا يجب علينا أن نفهم بالضبط ما يقصده بطلر من الطبيعة الانسانية الكاملة إذا أردنا ألا نخطئ غرضه وفهم مذهبه . يتكلم بطلر عن الرجل الكامل وعن المثل الأعلى للطبيعة الانسانية الكاملة ويشبها بآلة صناعية أحكم تركيبها بحيث أصبحت تؤدي وظيفتها خير الأداء ، إلا أن في تشبيهه هذا نوعاً من الغموض لأننا قد ندرك المثل الأعلى لآلة من الآلات فنقيس كلها بمقياس ثابت هو تحقيق الغرض الذي صنعت من أجله ؛ أما الانسان فلا ندرى الغاية التي من أجلها خالق أو لاؤها يسمى (هذا على افتراض أنه مخلوق غائي) : وقد شعر بطلر نفسه بهذه الصعوبة فلم يضع حداً أعلى للكمال الانساني ولا حداً أدنى للنقص الانساني ، بل ترك الأمر غامضاً مبهماً فقال إن الانسان الكامل أو الطبيعة الانسانية الكاملة هي التي التأم عناصرها وساد فيها الاتزان والانسجام بين العوامل المختلفة التي هي أساس أفعالها . أما العوامل فهي في نظره أربعة :

(١) الطبايع الأولية النزوعية والشهوات ، مثل الجوع والعطش والغضب والانتقام والحسد والعطف على الضعيف والصغير وما إلى ذلك :

(٢) الانسانية أو ما يسميه هو حب النفس ، وهي القوة التي تدفع بنا إلى الحصول على سعادتنا الشخصية في جميع أطوار حياتنا ، وهو يفرق بين حب النفس بهذا المعنى وبقية الغرائز الشخصية كغريزة المحافظة على النفس ، وغريزة حب التملك وغيرها . ويقول إن «حب النفس» مبدأ عقلي (لا غريزي) يسعى إلى تحقيق لذة عامة يظهر أثرها في الحياة الفردية جميعها ، أما الغرائز الشخصية وغير الشخصية فتعلقاتها خاصة ، والذات التي ترمى إلى تحقيقها محدودة مقيدة



يؤمن معين . وهو في هذا يخالف ماسبقه من المفكرين الذين اعتبروا الأناثية غريزة من الغرائز

( ٣ ) الاحسان وهو القوة التي تدفعنا الى تحقيق سعادة الغير والسعى وراءها أين كانت وبدون تحيز وهو يعد الاحسان كذلك مبدأ عقلياً ، ويفرق بينه وبين غريزة العطف التي أشرنا اليها وفي هذا أيضاً يخالف بطر رأى من تقدمه من اعتبروا الاحسان غريزة أولية

( ٤ ) الضمير وهو أكبر السلطات العقلية الانسانية والحاكم عليها جميعها ومبدأ المبادئ فله ينضغ ( أو يجب أن ينضغ ) مبدأ الأناثية والاحسان والطبائع الاولى النزوعية بجميع أنواعها والضمير عنده ناحيتان :-

( ١ ) ناحية المعرفة إذ به ( وبه وحده ) يستطيع الانسان أن يدرك الافعال والاخلاق والاعراض والغايات ويحكم عليها بالخير أو الشر ، بالحسن أو القبح ، بالصواب أو الخطأ . ومن هذه الناحية ينظر بطر الى الضمير نظرة كانت الى القوة الناطقة المجردة في الانسان . فنحن لانصف الفعل بأنه خير أو صواب أو حسن لمجرد ما يجاب لنا من لذة ، ولا نصفه بأنه شر أو خطأ أو قبيح لمجرد ما يجبر علينا من ألم ، لاننا كثيراً مانصر لفعل ساقته الظروف فجلب لنا لذة ونتألم من آخر ساقه سوء الحظ فانزل بنا ألماً ، من غير أن يتحرك الضمير فينا فيحكم بحسن الاول أو خيره أو صوابه ، وبقبح الثاني أو شره أو خطئه . بل إننا نصف الفعل بالخير أو الشر ، بالحسن أو القبح ، بالصواب أو الخطأ ، لأننا ندرك فيه معنى آخر غير اللذة أو الألم ، وذلك المعنى هو أن الفعل يلتئم أولاً يلتئم مع روح الواجب الذي يوحى به الضمير . والعقل يدرك بطريق الدوق علاقة

منطقية بين الخير واللذة وبين الشر والألم، أى أنه يدرك بالتدقيق معنى الجزاء ومعنى الثواب والعقاب . فنطق العقل يقضى أن صاحب الخير يجب أن يكون حظه السعادة ( اللذة ) وصاحب الشر يجب أن يكون نصيبه الألم ؛ والثواب من مصادر اللذة، كما أن العقاب من مصادر الألم .

( ٢ ) الناحية الثانية للضمير هى ناحية السلطة ؛ وسلطة الضمير عند بطرس أعلى السلطات لأنها السلطة التى تحكم على الأفعال بالخير والشر ، وهى القوة الأمرة بما تراه خيرا وواجبا، والناهية عما تراه شرا ومخالفا للواجب ؛ وهى السلطة التى لا تخطئ فى الحكم ولا تفضل ، ولو تركت هى ونفسها لحكمت العالم أجمع .

ولما كان الضمير فى نظر « بطرس » قوة عقلية وكان « حب النفس » والاحسان مظهرين لقوتين عقليتين كذلك ، قال إن الفرق بين هذه القوى الثلاثة فرق فى الدرجة لا فى النوع ، فالذى يميز الضمير عن القوتين الأخرين هو قوته وسيطرته عليهما وعلى باقى القوى العقلية والبدنية الأخرى ، وهو أيضا الحكم الذى يفصل فى الموضوعات التى تحدث بين دافع حب النفس ودافع الأحسان إذا تعادلت قوتيهما .

هذا باختصار مذهب « بطرس » فى الأخلاق وهو كما ترى يكون حلقة الاتصال بين نواة المذهب العقلى التى بذرها « كدويرث » « وكلايرك » والى أينعت وأثمرت فى فلسفة كانت الخلقية كما سيأتى ذكره . وقبل أن نختم القول فى مذهب هذا الفيلسوف لا بد لنا من ذكر الملاحظتين الآتيتين : —

(١) إن الضمير الذى يتكلم عنه «بطار» فيه شيء من الغموض والابهام لأنه ينظر اليه من جهة نظرة العقليين كقوة تدرك بطبيعتها وبطريق الذوق مواطن الخير والشر فى الأفعال — ويعتبره من جهة أخرى مصدر السلطات التى على الواجب وتخضع لنفسها جميع المبادئ الأخرى، ولكنه فى الوقت نفسه لا يفرق بينه وبين قوتين أخريين (يعترف بأنهما عقليتان كذلك) إلا فى الدرجة. فنحن لا ندرى إذا ماذا يقصد بطار بالضمير أهو القوة الناطقة فى الإنسان (العقل الإنسانى بأكمله) الذى به تدرك الأحكام البديهية الأولية أيا كان نوعها رياضية أو منطقية أو أخلاقية؟ وإذا كان كذلك فلم نعلمه مبدأ للأفعال الأخلاقية لحسب؟ وإذا كان الضمير إحدى القوى العقلية (وهذا يقوله بطار) فكيف يتسنى لنا أن نفرق بينه وبين هاتين القوتين الأخريين بقياس قوته إلى قوتهما، ونحن نعلم أن القوة أمر نسبي اعتبارى محض. ألا يمكن أن تتغلب إحدى هاتين القوتين على الضمير فتخضعه إليها وتغوز هي كما هو الحال فى كثير من الأحوال؟

(٢) إن رأى «بطار» فى الضمير ليس له معنى إلا إذا افترضنا أن ضمائر الأفراد كلها تشترك فى أحكامها وفيما تعدته خيرا من الأفعال أو شرا وفيما تعده واجبا فما يقضى به ضمير فلان من الناس يجب أن يقضى به ضمير الآخر. هب أننا استثنينا من المجموعة الانسانية الأملثال والمعتوهين والمجانين ومن على شاكلتهم، هل يحق لنا أن نقول بعد ذلك بأن ضمائر من بقى منهم سواهم أليس باختلافه الناس فى ضمائرهم وما تقضى بها هذه الضمائر أم لا يقبل

التكران ؟ إن من الواضح الجلي أن الغرض الذي يبنى عليه « بطلر » مذهبه ليس من الأمور البديهية التي يسلم بها العقل ضرورة ، بل هو فرض يحتاج إلى البرهان والتعليل ويقبل الجدل والمناقشة ، بل ويقبل الأفكار والرفض التام .

مذهب عمانويل كانت ( ولد سنة ١٧٢٤ وتوفي سنة ١٨٠٤ )

لا يعتقد كانت أن المبادئ الخلقية يمكن استنتاجها من المشاهدات والتجارب أو الاعتماد فيها على مباحث علم النفس ونتائجها ، بل يقول إنها وليدة العقل والنظر البحت وهذه نقطة أساسية تفرق بين مذهبه ومذهب الدين يستندون في نظرياتهم الأخلاقية إلى حالات وجدانية خاصة في النفس ، وذلك كاتباع مذاهب السعادة واللذة ، والقائلين بالعاطفة الخلقية وغيرهم ، ومن أجل هذا أيضا يستسلم كانت في نظرياته الأخلاقية للمنطق الصرف ، فتأتي نتائج أبحاثه نظرية شكلية تبحث لا علاقة لها في غالب الأحيان بالأخلاق الانسانية ، ولا بما في طوق البشر تحت ظروفهم العادية أن يفعلوه ، وسيتبين كل هذا في خلال شرح مذهبه .

#### معنى الخير عند كانت

يعتبر « كانت » الخير كشيء له قيمة ذاتية في نفسه لا لمسبب زائد على نفسه ولا لظروفنا خاصة أحاطت به ، ولا لأنه واسطة للحصول على شيء آخر هو خير في ذاته : فكل شيء نسميه خيرا لأنه واسطة للحصول على شيء آخر لا يسميه « كانت » خيرا في ذاته بل أقصى ما يجب أن نسميه هو أنه آلة للحصول على الخير في ذاته ، وهو يضرب لنا أمثلة عديدة لهذا النوع من الخير مثل الشعاعاة .

والذكاء والقوة والسعادة والصيت وما إلى ذلك، ويعتبرها كلها آلات ووسائل  
تستخدمها الإرادة الخيرة للحصول على غايتها .

والقاعدة الأساسية التي يبنى عليها كانت مذهب الأخلاق هي « أن الإرادة  
الخيرة وحدها هي كل ماله قيمة في ذاته، وأنها وحدها هي الخير غير المشروط »  
أي الخير الذي لا يصح لنا أن نحمده أو نقيده، أو نعتبره بأي معنى أداة لتحصيل  
غاية هي خير في ذاتها . تغيرية الإرادة الخيرة إذا لا تتوقف على الغاية التي تتجه  
إليها ، ولا تقاس قيمتها بقيمة هذه الغاية أو نتائجها ، فهي لا تقاس بقيمة  
الأفعال الصادرة عنها ولا بقيمة ما تحديه هذه الأفعال من أثر ولا بمقدرتها  
على تحصيل ما ترمى إليه ، بل تنحصر خيريتها في مجرد اختيارها ، وفي هذا  
الاختيار وحده قيمتها المطلقة وقدرها . قد تعمل الظروف وقد تعمل  
الطبيعة على عكس ما ترمى إليه الإرادة الخيرة فتحول بينها وبين أمانها ، وتظل  
بالرغم من كل مجهود وكل عزيمة صادقة — تحول بينها وبين مطالبها الحوائل ،  
ولكنها مع ذلك تبقى « كالجوهرة اللاأداة التي تلمع في ضوء نفسها كشيء له  
قيمتها الكاملة في ذاته »

والإرادة الحرة الخيرة في نظر « كانت » هي السلطة التي توحى بالواجب لأن  
الخير موجه دائما نحو تحقيق الواجب ، والباعث عليه هو الواجب . والواجب  
عنده معنى أولى بديهى ينبغى للأخلاق أن يبدأ به ، فكذلك من الأفعال  
خير أو حسن معناه أنه مطابق للواجب الذي توحى به الإرادة الخيرة . وهنا  
يختلف كانت عن كل من استبوزا « وهيوم » اللذين يعتبران الخير أى مفهوم

الخير — مبدأ أوليا بسيطا تلقى عليه الأخلاق وقيسان حسن الأفعال وفتحها بما ينتج عنهما من خير أو شر .

يقول « كانت » ليس هناك من شيء في العالم ، ولا خارجة هو خير على الإطلاق أي من غير ما تحديد ومن غير ما سبب زائد على نفسه سوى الإرادة الخيرة ، فليس هناك من خير في أنواع السعادات والذات التي وهبنا الله إياها أو سهل لنا الحصول عليها الانجذاب إلا إذا اتبعنا في التمتع بها طريق الصواب ( طريق الإرادة الخيرة ) بل الشر كل الشر إذا لم تهتد بهدى الإرادة في التمتع بملاذ هذه الحياة وقوى الطبيعة . فلو اهاب العقلية والحكمة ونحوها أنواع من الخير — لاقتها — بل لاننا نستطيع أن نحقق بواسطتها غرضا أسمى منها ذلك الغرض هو خيرية الإرادة

### كيف تختار الإرادة الخيرة ؟

يقول كانت أن كل الرغبات في المادية والزوات ترجع جميعها الى أصلين هامين هما لها كالدامة أو الأساس — وهذان الاصلان هما اللذة والألم ؛ فنحن نرغب في كذا من الأفعال لأنها تجلب لنا لذة ما نرغب عن كذا لأنها تجلب ألما . وفي هذا القدر نجد كانت متأثرا بمذهب « بنتام » في الأخلاق كما تأثرت فلسفته العامة بمذهب « التجريبيين » من الانجليز ؛ غير أنه يزيد على ذلك بقوله إننا لا نستطيع الوصول إلى الأحكام الأخلاقية العامة من مجرد معرفتنا بالزوات والرغبات التي أساسها التجربة المنصيفة بصيغة اللذة والألم ؛ لاننا بذلك نكون قد أغفلنا العقل ووظيفته الهامة في الاختيار ؛ لذلك شرع كانت في البحث عن منزلة العقل في العالم اطلقى فقال : إن الإرادة بين حاملين — حامل عقل يدبى

وحامل نزوع حيواني — وبعبارة أخرى النفس نفسان: نفس شهوية حيوانية ونفس ناطقة — والارادة الحرة حكم بينهما . وتتجلى خيرية الارادة في طريقة اختيارها وحكمها بين هاتين القاعدتين أو هاتين النفسين ؛ فخيريتها محصورة في اختيارها وحكمها لا غير .

ويضع « كانت » حدا فاصلا بين الارادة الحقة ومجرد الرغبة ؛ لأن الأولى متبن مظاهر النفس الناطقة ، والثانية من فعل النفس الحيوانية ، ولأن الأولى يحركها الشعور بالواجب الذي ينبعث في ذاتها ، والثانية يحركها البهجة أو الألم . والدافع عن الرغبات اذا هو البهجة والألم لا غير ؛ والدافع الى الافعال الارادية بمعناها الحقيقي هو تلك السلطة التي هي من مظاهر النفس الناطقة ، أو هو ذلك الأمر البديهي الدوق الذي يسميه « كانت » بالأمر المطلق الذي تستلزم عليه فيما بعد .

لهذا يعتقد « كانت » أن كل إنسان بماله من طبيعة النطق مشرع يوحى إليه عقله القطري قوانين سلوكه ، ولكنه يعتقد في الوقت نفسه أن الانسان أيضا بماله من طبيعته الحيوانية له رغبات ونزعات توحى إلى تحقيقها بغير معينة . فللإنسان إذن وجهتان مختلف كل منهما عن الأخرى كل الاختلاف ولولا وجود الطبيعة الحيوانية في الانسان لبغ الخيل الملائكة في كمال سلوكه واختياره .

لهذا يفرق « كانت » بين نوعين من الارادة : الارادة بمعناها العادي والارادة المقدسة ، ويقول إن الأولى لا تخلو من التأثير إلى حد ما بالزغبات والشهوات والمغريات ؛ .

أما الثانية فهي الإرادة الخيرة بمعناها الكامل وهي الإرادة المنزهة عن كل تأثير بأي حامل سوى المبادئ الخيرة القوية ، وهي من صفات الله تعالى وحده ، وبما يخص بها الملائكة وبعض الكاملين من الناس .

ولكن ما معنى قول « كانت » إن كل إنسان مشرع لنفسه أو إن كل إرادة حرة تحمل معها قوانينها ؟ يجيب « كانت » على هذا السؤال بقوله لكي تكون الإرادة مشرعة لنفسها يجب أن تكون حرة بالمعنى الكامل للحرية أي حرة إيجاباً وسلباً ، فيكون لها مطلق الاختيار لا يقف في سبيلها من العقبات ما يمنع من هذا الاختيار . وما يسميه « كانت » بالعقل العملي ليس سوى التفكير الحر الذي يلعب من أعماق النفس الناطقة والعمل بمقتضاه .

إذا فالحرية في مذهب ( كانت ) هي أساس الأفعال الخلقية ؛ والحرية هنا يقصد التحرر من أواصر الارتباط بين المادة ( الجسم ) والنفس ( الناطقة ) وهذا يقتضي افتراض وجود نفس مستقلة عن الجسم لها قوانينها وأحكامها أي افتراض وجود نفس لا ترتبط - بما تمهده من الظواهر الجسدية ولا تنقيد بعلاقات أو ملازمات زمانية أو مكانية .

وعلى هذا بنى كانت مذهبه الأخلاقي المتأفيري بفرض وجود عالمين : عالم المادة الذي منه أجسامنا ، وعالم المعاني الذي منه أرواحنا أو نفوسنا الناطقة ؛ فمن الأول تأتي النزعات والرغبات والشهوات والغرائز ، ومن الثاني تأتي الأوامر المطلقة وفيه تعمل الإرادة الحرة

### معنى الواجب في مذهب كانت

الواجب في نظر كانت هو كل فعل ضروري يحتمه ويدفع إليه بمبدأ أولي



يديهي ؛ وهو صدى السلطة أو القانون الذي تلى به النفس الناطقة بفضل نطقها لاغير ؛ وليس أمرا مستمدا من سلطة خارجة عن النفس . فالارادة الخيرة إذا تحمل معها قوانينها ، ولا تستند في فعلها الى قوانين أخرى اجتماعية أو حكومية أو عرفية ؛ لأن مثل هذه القوانين لا تصلح في نظر « كانت » أن تكون قواعد أخلاقية عامة لسبيين : الأول أنها قواعد مستمدة من التجارب وليس لأى قاعدة مستمدة من التجارب العمومية التى للقواعد العقلية الأولية ، ثانيا أنها قوانين شرطية موصولة بمحدود وظروف فهي تأمر بالفعل تحت ظروف وشروط خاصة ؛ أما قوانين الارادة الحرة فطلقة لا تعرف شرطا ولا زمانا ولا مكانا ولا فردا دون فرد ولا جماعة دون جماعة ، ولو تبعت الارادة القوانين التحريضية المحدودة لصارت محدودة كذلك ، وهذا يناقض تعريضا الذى أسلفناه

فقانون الارادة الخيرة الحرة إذا والواجب شيء واحد في نظر « كانت » والارادة الخيرة هى ما عملت بمقتضى ما يوحى به العقل ( أو النفس الناطقة ) والارادة الشريرة هى ما خضعت للبول والآهواء

### ما يسميه « كانت » بالامر المطلق

تقدم أن الحكم الأخلاقى في نظر « كانت » هو القانون الذى عليه العقل على نفسه ولا تخليه عليه سلطة خارجية ؛ وهو يستند الى قاعدة أو مبدأ يديهي أولى — وتقدم أيضا أن « كانت » يسمي مثل هذا القانون « بالامر المطلق » ولنشرح الآن ما يقصده هذا الفيلسوف من هذه العبارة . يضع « كانت » الامر المطلقى فى الصيغة الآتية ( ليكن فعلك الاخلاقى صادرا عن مبدأ تريد تعمينه

بحيث يصبح قانوننا عاما يسير عليه جميع الناس، فإذا اعتبرنا الاخبار بالصدق مثلا قاعدة أو مبدأ أوليا بديها توحى به النفس الناطقة من تلقاء نفسها — ثم إذا لم نجد تناقضا من رغبنا الحق في أن يصبح الاخبار بالصدق قانونا عاما يسير عليه جميع الناس — كان زائما علينا أن نعتبر الاخبار بالصدق (أمرا مطلقا) أو قانونا أخلاقيا في نظر كانت، فالسرفة والاثجار وخلاف الوعد مثلا لا تصح أن تكون قواعد أو قوانين أخلاقية لأننا لا يمكننا ارادة تعميمها بحيث تصبح قوانين يسير عليها الجميع، ولا إذا عمت تناقض مبادئ أو قوانين أخرى، فتعميم السرفة مثلا وجعلها قانونا للجميع يناقض قانون الملكية، وهو قانون يقتضى بصحته الهدية والدوق. فكل ما استند إلى مبدأ أولى بديهي وأمكن ارادة تعميمه فهو قانون أخلاقي، وهو خير يقطع النظر عما يتبعه من النتائج. وكل ما لا يستند إلى مبدأ أولى بديهي أولا يكون ارادة تعميمه فلا يصلح أن يكون قانونا أخلاقيا، وهو شر يقطع النظر عما يتبعه من النتائج. فأخبارك بالصدق لأخبارك في الصدق نفسه ولا اتبانا لمبدأ بديهي ذوق يقضى بصحته عقلك، بل لكي تجني من وراء ذلك غرة وقتية كأن تخلص صديقا لك من مهلكة يوشك أن يقع فيها، ليس فعلا أخلاقيا خيرا، وأخبارك بالكذب كي تخلص ذلك الصديق من مهلكة فعل شر قبيح.

وظاهر من هذا أن (كانت) لا يعتبر كل فعل أخلاقي على حدة، ولا ينظر إلى الظروف المحيطة بالأفعال ولكنه يطبق قانونه العام على كل فعل يراه مبررة خيرا أو شريفة، فهو لا يسأل نفسه عما إذا كان الاخبار بالكذب في بعض الحالات خيرا أولا، بل يطبق بطريقة شكلية مخضة هذا القانون، وهو

« هل نستطيع أن نغمع مبدأ الأخبار بالكذب بحيث يصبح قاعدة يسير عليها جميع الناس ؟ »

وحيث أن الجواب بالسلب يقول « كانت » إن الأخبار بالكذب في كل حالاته وزيلة وشر . فقانون « كانت » لا يعرف الجزئيات ولا الظروف الخاصة ولا يبحث ما يحتوى عليه العقل الأخلاقي ولا نتائجها . ولكنه يبحث عن الفعل من جهة الشكلية الصورية لا غير . لذلك كانت . قوانينه أشبه بقوانين المنطق الشكلى التى يجب أن يسلم العقل بصحتها ، يقطع النظر عما تطبق عليه في العالم الخارجى ، والتى لا تضيرها . إذ لم تطبق مطلقا على شىء في العالم الخارجى لو إنها بالفعل طبقت فناقضت العلم الخارجى . وواضح أيضا أن كانت يستعمل قانونه هذا في معناه السلبى ؛ إذ يمثل هذا القانون عكسنا أن نعرف الرذائل وهى الأمور التى لا نستطيع أن نريد تعميمها ؛ ولكننا لا يمكننا أن نعرف به الفضائل لأن من الصعب تصور مبدأ ( يقضى به العقل المجرد ) نستطيع أن نرغب رغبة صادقة في تعميمه بحيث يصبح قانونا عاما لجميع الأفراد وجميع الأمم بل وجميع الكائنات الناطقة .

فذهب « كانت » مذهب عقلى صورى محض لا دخل للعرف ولا للتقاليد فيه . لا يدل إن « كانت » نفسه يحمل على المذاهب الأخلاقية الأخرى لأنها تستند إلى التقاليد وإلى قواعد ليست في ذاتها أولية وليست في ذاتها خيرة ، وذلك مثل المذاهب التى تتخذ أسسها لها اللذة أو السعادة أو الكمال أو الخوف من الله أو نحو ذلك .

بقي علينا أن نذكر قاعدة أخرى هامة في مذهب كانت الأخلاقي

يقول هذا الفيلسوف إن الأفعال الأخلاقية إنما كان لها مكانتها وخطورها من بين سائر الأفعال لأنها موجهة نحو الإنسانية ؛ أى إنها تشرح العلاقة بين إنسان وإنسان أو بين إنسان وبقية أفراد المجموعة البشرية . لذلك يجب في اختيارنا للأفعال أن ننظر إلى الإنسانية كغاية في نفسها لا كوسيلة لتحقيق غرض من أغراضنا ، فلا يجب أن ننظر الجندي كمجرد آلة للدفاع عن وطنه أو الطبيب كمجرد آلة لمعالجة المرضى ، أو الخادم كمجرد آلة لتنظيف البيت ، وقرس على ذلك نعم قد ينظر الجندي أو الطبيب أو الخادم إلى نفسه هذه النظرة ، ولكن ليس لنا أن نعاملهم على أساس هذه القاعدة فتختار من الأفعال ازاءهم ما يتفق وروح هذا المبدأ . بل يجب أن ننظر إلى الإنسانية في كل فرد ونعتبرها غاية في نفسها كشيء له قيمته ومنزلته الخاصة . فلا يجب أن نزوج بالجندي في الحرب لمجرد حمايتنا من غير مبالاة بحياته هو ، أو نعامل الخادم كما لو كان آلت خلقت لتنظيف منازلنا من غير مبالاة أو مراعاة للطبيعة البشرية فيه .

هذه صورة موجزة لمذهب ( كانت ) الذي يعد الغاية التي وصل اليها المذهب الذوقى الفاسق بلا منازع - ودو لاشك مذهب فذ فيه من العمق في التفكير والابتكار مافيه ، إلا أنه - بالرغم من روعة ظاهره - مذهب أبعد مايكون عن الحياة العملية ؛ بل هو مذهب يستحيل أن يتحقق في عالم كعالمنا . لذلك سنتناول بالتقد قطعه الأساسية . لكي نظهر مواطن الضعف أو التناقض فيها وقبل البدء في هذا يجدر بنا أن نلخص مذهب الفيلسوف في القضايا الآتية :-

(١) لا يوجد شيء له قيمة في ذاته سوى الإرادة الخيرة وكل ما عداها كاللذة أو السعادة أو الفضيلة : أو الكمال فوسائل لها .

(٢) الزادة الخيرة إرادة من عاداتها ومن طبيعتها أن تريد الخير لأنها من مظاهر النفس الناطقة ومن طبيعة هذه النفس معرفة الخير وأرادته .

(٣) إن حسن الأفعال الأخلاقية أو قبحها يتوقفان على الوازع الى الفعل لا على نتيجته

(٤) الفعل الأخلاقى إما أن يستند إلى مبدأ بديهي أولى يعترف العقل بصحته ويريد إرادة صادقة أن يعمله بحيث يضير قانوناً للجميع ، أو لا يستند إلى مبدأ هذه صفاته ؛ والاول حسن وخير والثانى قبيح وشر .

(٥) يجب أن يكون المبدأ الذى يستند اليه الفعل الخير ليس مبدأ عاماً فقط ، بل مبدأ عاماً مطلقاً أى من غير ما شرط ولا قيد

(٦) الصفة الوحيدة التى يجب أن يتصف بها المبدأ الأخلاقى (أو القانون الأخلاقى) صفة شكلية صورية وهى أن الفرد يرضى هذا القانون لنفسه ولعامه البشر ، بل لعمامة الكائنات الناطقة

(٧) إن السر فى خيرية الإرادة هو وجود الحرية فيها بمعناها الكامل والحرية بمعناها الكامل من صفات النفس الناطقة فقط ، وهذا يقتضى افتراض وجود نفس ناطقة مستقلة عن الجسم ووجود عالمين : عالم المادة أو الأجسام ، وعالم الروح .

(٨) إن كل انسان مشرع لنفسه ولغيره

(٩) إن الإنسانية يجب أن تعتبر غاية فى نفسها لا وسيلة لتحقيق أية غاية أخرى .

ونظرة عامة في مذهب «كانت» كفيلة بأن ترينا أنه مذهب النفعيين على طرفي  
 قيفض ؛ اذ ينظر النفعيون الى الأفعال من جهة نتائجها وما تحدثه من أثر في  
 حياة المجتمع الانساني . أما «كانت» فينظر الى الفعل الأخلاقى من جهة الوازع  
 اليه والمبدأ الذى اليه يستند ، ويكل أمر النتائج الى الظروف والملائمة أو غير  
 الملائمة ؛ أما بما يسميه «كانت» بالأمر المطلق فنقول ان عدم التغيير بالزمان  
 أو المكان أو أى حالة أو اعتبار خاص اخراج للأفعال الجزئية (التي ليس لها  
 قيمة أخلاقية الا بالظروف المحيطة بها) عن دائرة الحكم الأخلاقى . وقد تعد  
 كل من «هيجل» و«جون استوارت ميل» مذهب «كانت» على أساس أنه  
 جعل الأحكام الأخلاقية أحكاماً شكلية صورية أشبه بقضايا المنطق الشكلى  
 والرافضة البحتة . أما «ميل» فقد استعاض عن «الأمر المطلق» الذى قال به  
 «كانت» بالمنفعة العامة فبدلاً من أن يقول : ليكن فعلك مستنداً الى قاعدة أو  
 مبدأ تريد تعميمه بحيث يصبح قانوناً عاماً لكل الناس . قال : ليكن فعلك موجهاً  
 نحو تحصيل أكبر قسط من السعادة لا أكبر عدد ممكن من نبي الانسان .  
 وقد تقدم أننا ذكرنا الصعوبة التى تعترض مذهب «كانت» وهى استحالة  
 تعميم أى مبدأ أخلاقى تعميماً مطلقاً . فنحن لا نتصور أن يرغب أى فرد فى  
 صادقته فى أن يعمم أى مبدأ أخلاقى بحيث يصبح قانوناً لعامة البشر . هب أننا  
 رغبتنا رغبتنا صادقة فى تعميم مبدأ الصدق أو الوفاء بالوعد بحيث يصبحان  
 قانونين لعامة الناس تحت كل ظرف وفى أى زمان ومكان : فهل يكون الأخبار  
 بالصدق أو الوفاء بالوعد الذى شوق عليه حدوث جريمة محقة فضيلة ؟ وهب  
 أن أحد الأصدقاء أخذ على نفسه موثقاً أن يقتل فلاناً من الناس في مقابل

أجر ما . فهل يجدر به والحالة هذه أن يبر بوعده وهلا يكون من الحكمة والفضيلة ألا يبر بوعده فيتجنب جريمة القتل التي هي شر من رذيلة خلف الوعد؟ وهب أن أحدا من الناس ممن يعينك أمره مصاب بداء عضال يكاد يقضى على حياته ، وأن الطبيب أخبرك باسم هذا الداء هل يجدر بك إذا ما سألك المريض أن تخبره بالحقيقة فتضاعف عليه آلامه ، أو تقضى على البقية الباقية من أمله في الشفاء ، وهل لا يكون من الحكمة بل من انفضية إذا اضطررك الأمر أن تخبره بعكس ما قال الطبيب ؟

أنا نستطيع أن نضرب الأمثلة العديدة التي توضح فساد هذه القاعدة وعدم صلاحيتها للحياة العملية . والسرف فسادها وعدم صلاحيتها أن « كانت » لا يابى بالأحوال الجزئية ولا يعمل لها حسابا ، نعم أن قاعدة أ كثر قبولاً إلى النفس إذا نظرنا إليها من الوجهة السلبية المحضة ، إذ بها يمكننا أن نخبر شريرة الأفعال . فالغيانة مثلا رذيلة وشر لأنها لا يمكن أن تتخذ مبدأ عاما للجميع أو على الأقل لا يمكن أن يرغب أى فرد رغبة صادقة في أنها تصبح مبدأ عاما للجميع ، فالسارق الذى يرضى لنفسه إغتصاب مال الغير لا يرغب في تعميم مبدأ السرقة لأن في تعميمها أخذا لماله هو بدون حق وهذا مالا يرضاه . على أننا إذا سلمنا مع « كانت » بأن هناك بعض المبادئ والقوانين الاخلاقية التي يمكن أن يراد تعميمها . ولو فرصنا جدلا معه أن كل أفراد الانسان متفقون على صحة هذه المبادئ ، هل نستطيع أن نقول كما قال « كانت » ان هذه المبادئ يمكن استنتاجها من معنى الانسان أو من مجرد مفهوم قوة النطق التي فيه ؟

وهل ليس ما يسميه « كانت » بالامر المطلق أمرا نسبيا وأن ماهو أمر مطلق في نظر فلان من الناس قد لا يعتبره كثيرون غيره أمرا مطلقا بالرغم من اتحادهم جميعا في صفتي الانسانية والنطق ؟ وهل ليس في بعض ما يعتبره بعض الناس أوامر مطلقة شيء من التناقض ؟ هب أن فلانا من الناس ( يدين مبدأ الأنانية كأمر يديهي أولي ) يرغب رغبة صادقة في تعميمه ، أليس في إرادته تعميم هذا المبدأ هدم للمبدأ نفسه وتقضيه من أساسه ؛ لأن عمل كل فرد على جلب الخير لنفسه يعوق خير الآخرين ومصالحهم ؟

أن الامر المطلق الوحيد الذي لا يقبل استثناء أبدا في نظري والذي يصح أن يقول به « كانت » هو أفعل الخير أين كان موضعه ، وفي أي زمان أو مكان وتحت أي ظرف من الظروف ؛ أما الأمر بالصدق أو الوفاء أو الأمانة أو الشجاعة وما الى ذلك ، فأمر يحتمل أن يكون له استثناء بل استثناءات : ولكن هذا شيء ومذهب « كانت » شيء آخر .

أما مبدأ اعتبار الانسانية غاية في نفسها لا وسيلة لتحقيق غاية أخرى فبدأ نظري شكلي أيضا ؛ لاننا لا نستطيع تطبيقه في الحياة العملية التي من شأنها أن تعتبر الناس كوسائل أو آلات لتحقيق غايات خاصة . نحن بلا شك ننظر لانفسنا هذه النظرة وننظر إلى الغير كذلك ، ولا سبيل لنا الى تغيير هذا إلا بتغيير طبائعنا . نعم أن هذا المبدأ قاعدة سامية يجب أن نحافظ عليها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ؛ فيجب أن تندر الانسانية ونعرف لها قيمتها ولا نضحى بها في سبيل الحصول على غايات دنيئة . لا تتفق مع شرفها .

والآن نختتم قد مذهب « كانت » بذكر بعض الشيء عن معنى الحرية التي يتكلم عنها



الامر المطلق وليد العقل في مذهب كانت والعقل هو المتسلط على الإرادة ؛  
أو بعبارة أخرى أن السلطة المهيمنة على الإرادة هي سلطة القانون  
العقلي ، سلطة ما يسميه العقل واجبا وضروريا ولكن « كانت » يعترف  
ان الانسان لا يتبع في جميع تصرفاته وأحواله العقل والمنطق بل هو ( أحيانا  
عبد للغرائز تسيره النزوات الموروثة التي لا اتفكاك له عنها . ولهذا اضطر  
« كانت » في نهاية أمره الى القول بوجود نوعين من الجبر ( اذا صح لنا أن نسمى  
ذلك جبرا ) جبر من ناحية الحياة العقلية وجبر من ناحية الحياة المادية  
الطبيعية ، فهو إذا يفرق ( نظريا ) بين نوعين من الإرادة . النوع الذي تؤثر  
فيه الرغبات والشهوات ، والنوع العقلي المحض الذي تتجلى فيه حرية الإرادة  
ولكنه عمليا يخلط بين هذين المعنيين ويرجعهما الى معنى واحد لأنه يعتقد  
أنه ليس هناك إرادة حرة بالمعنى الكامل إلا الإرادة الالهية المقدسة

وهو مع اعترافه بوجود العنصر الطبيعي المادي وتأثيره في حياة الانسان  
الخلقية لا يزال يقول إن سلوك الانسان خاضع لخلقه ، وخلقه خاضع لإرادته  
الحرية المطلقة التي هي فوق كل اعتبار زماني أو مكاني ، والاعتبارات الزمانية  
والمكانية هي أساس القوانين الطبيعية المادية أو أساس القوانين العلية لا  
القوانين العقلية ، لذلك نجد في كلام « كانت » هنا شيء من التناقض ، لأن  
لغواه أن الإرادة الانسانية حرة بكل معاني الحرية وهي مع ذلك خاضعة  
لقوانين الطبيعة والمادة التي تلاعبها .

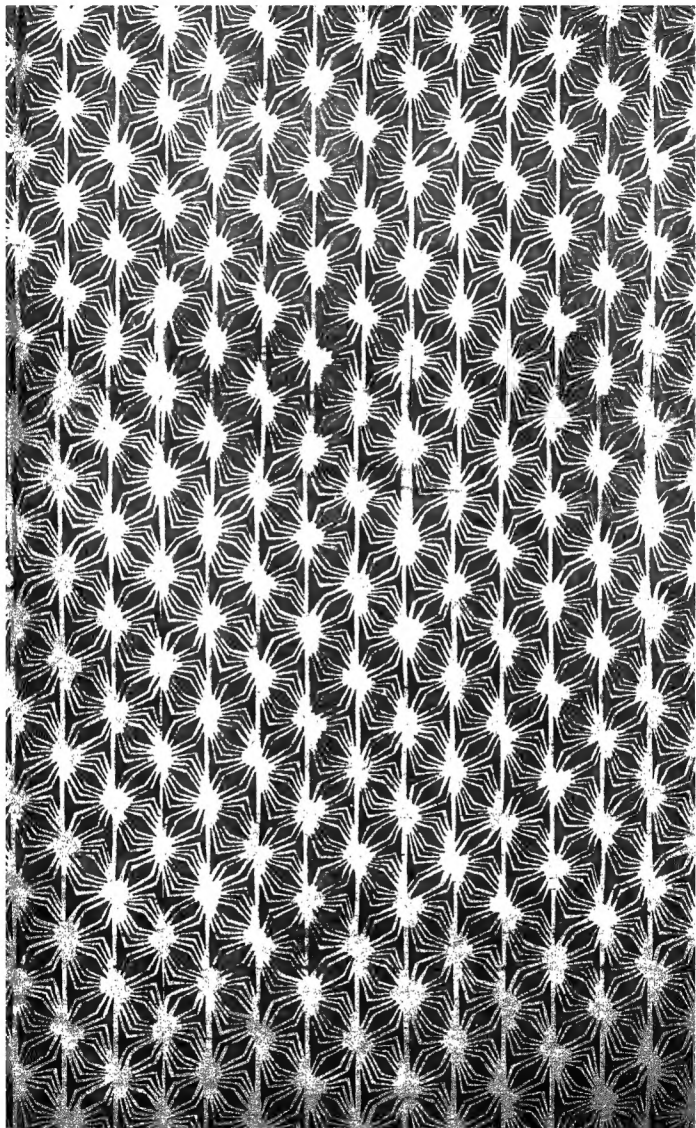
على أننا نستحيل علينا أن نتصور أى فعل من الافعال ( مهما بلغت  
درجة الحرية فيه ) خاليا من كل اعتبار زماني أو مكاني ، أو بعبارة أخرى خاليا  
من كل اعتبار على والا فليس مثل هذا الفعل فعلا بشريا . والاخلاق علم يبحث  
عن الافعال البشرية .

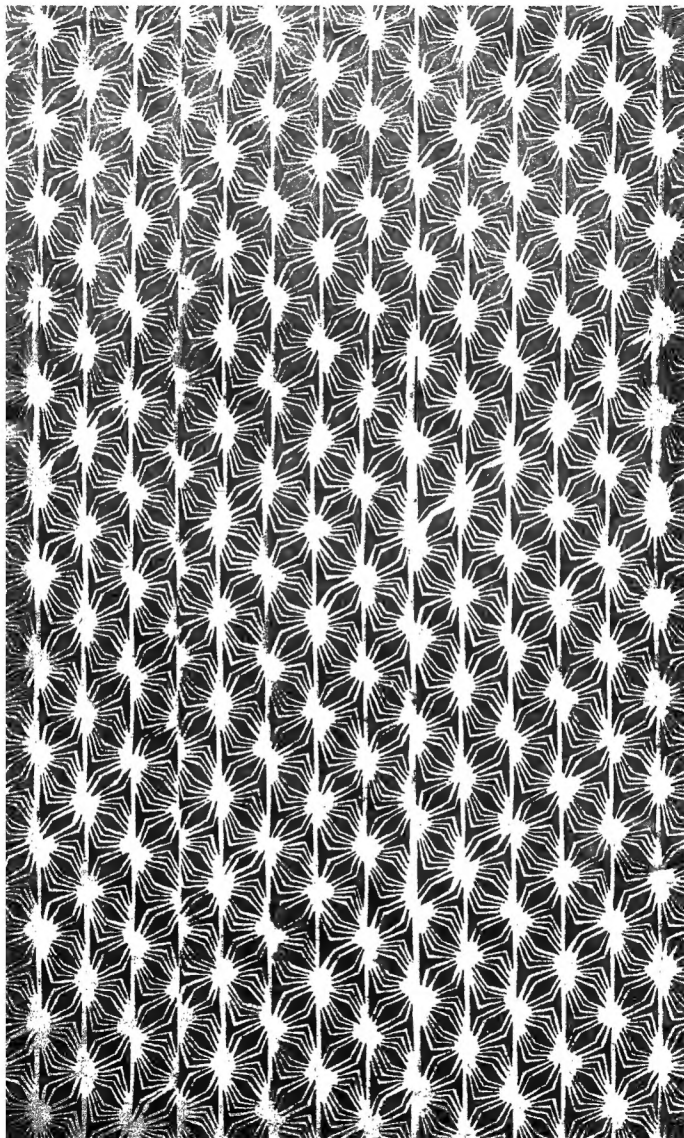












Bibliotheca Alexandrina



0437597